«بهاء الحقيقة»،

الرسالة البابويّة وتأسيس الأخلاق ثانيةً

للأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

إنّ إذاعة رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني، «بهاء الحقيقة» حول القضيّة الأخلاقيّة وموقف الدين منها، في الخامس من شهر تشرين الأوّل ١٩٩٣، لم تكن وليدة المصادفة ولم تكن صوتًا وحيدًا يعالج موضوعًا سقط وتهاوى مع الزمن. فموضوع الرسالة هو من المواضيع الأساسيّة، التي تهمّ المجتمعات شرقًا وغربًا، وهو موضوع مرتبط بالأزمة الحاليّة التي تسيطر على إنسان اليوم. وعندما دعت أُسرةُ مجلّة «المشرق» إلى التفكير في رسالة البابا «بهاء الحقيقة»(١)، أردنا أن نساهم فكريًّا في معالجة موضوع أهمّيّة الفكر الخُلُقي في حياة الفرد والجماعة، وفي الموازنة بين الحقيقة الثابتة والحرّيّة الفرديّة أكانت شكليّة أم حقيقيّة، وفي تقدير المقاييس والمعايير والحقوق الإنسانيّة التي لا بدّ من وضعها أو استنباطها لتنمو الحياة وتتمّ المحافظة على الحياة. في الزمن الماضي القريب طُرِح السؤال، «ماذا عليَّ أن أفعل؟» من الوجهة الفلسفيّة، وهو ما زال يُطرح اليوم في عصر الحداثة،

(*) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

(١) عُقِدت في هذا الصدد ندوة بمعهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف صباح السبت ١٥ شباط ١٩٩٤، وشارك فيها الآباء جورج خوّام (من الجمعيّة البولسيّة)، وجوزف بوحجر، سليم دكّاش، عزيز الحلّاق، جان أوكان، فرانك راسبرغر، كميل حشيمه (من الرهبانيّة اليسوعيّة) والدكتور جاد حاتم. وننشر تباعاً بعض المحاضرات التي ألقيت في أثناء الندوة.

أينما وُجد هذا العصر. وعندما نطرح موضوع ماهيّة وجوب الفعل، لا بدّ لنا أن نتناول في الوقت عينه موضوع أساس القرار الخُلُقي. فأين هو مصدر ذلك القرار؟ هل هي الشريعة؟ هل هو الوازع الفرديّ؟ هل هو العقل أم الضمير؟

والواقع أنّ صدور رسالة البابا أتى في زمنٍ ينشط فيه الفكر الغربيّ المعاصر اليوم في الكتابة والتفكير في موضوع الأخلاق من الباب الواسع. فبعد أرسطو وإيمانويل كانط وسبينوزا وهيغل وغيرهم، ينشط الفكر الغربيّ مع ليفيناس وكونش وفايل وفالاديه[٢] وغيرهم في الكتابة حول مختلف أوجه موضوع الأخلاق حتّى إنّه أصبح قضيّة القضايا. فأمام ما تقوله العلوم الإنسانيّة وإزاء القضايا المتعدّدة التي تتناول جوهر الإنسان ومصيره، لا بل مصير مجتمعات بأسرها، وحيال سقوط النظام الإيديولوجيّ الشيوعيّ، وعند مواضيع تتناولها وسائل الإعلام بشيء من الإثارة كاستعارة البطن الحامل والمعالجات التحليليّة الوراثيّة واستمراريّة الحياة بشكل اصطناعيّ وموضوع حقوق الإنسان وواجباته، يتحرّك الفكر الفلسفيّ الأخلاقيّ في اتّجاه إعادة النظر بالخطاب الأخلاقيّ وفي اتّجاه تطوير خطاب يتلاءم مع حاجات الزمن الحاضر.

ويتردّد تعبير «العودة إلى النظام الأخلاقيّ» في الخطاب الفلسفيّ الحاليّ، وهو يرتبط أكثر ما يرتبط بفلسفة كانط الأخلاقيّة المبنيّة على قوّة التمييز والإدراك وكذلك، وبصورة هامشيّة أحيانًا، بفلسفة هيغل الأخلاقيّة التي تشدّد على القرار الإراديّ. وإذا ما أردنا أن نختصر الحالات التي تحاول فيها الفلسفة الأخلاقيّة أو الفكر الأخلاقيّ أن تضع بعض المقاييس لضبطها وتقدير المبادئ، التي تساعد في إدراك الأفضل، نستطيع أن نتبيّن التالي: الظروف أو الحالات التاريخيّة وقاعدتها حقوق الإنسان، الحالات

(٢) لكلّ من الفلاسفة الكبار كتابه الذي يتضمّن رؤيته في الأخلاق: من كتاب **الأخلاق** لأرسطو إلى **قواعد الحكم الخلقيّ** لكانط و**مبادئ فلسفة الحقّ** لهيغل والمؤلّفات الحديثة، تتعدّد المحاولات والتصوّرات نظراً إلى ما لهذه القضيّة من أهمّيّة في حياة البشريّة.

التقنيّة العلميّة وقاعدتها القواعد الأخلاقيّة بما يخصّ المحافظة على الحياة، الحالات الاجتماعيّة وقاعدتها قانون الاجتماع...

واتجاه الفكر الأخلاقيّ هو أنّ النُظم الأخلاقيّة الجماعيّة الخاصّة بشعب هي نظم نسبيّة، والنظم الأخلاقيّة المهنيّة وبعض النظم الأخرى التي أثبتت أنّها فنّ السعادة والإسعاد، هذه النظم كلّها لا تبرير كونيّ شامل لها. ولا شكّ أنّ الأخلاقيّة الأساسيّة أو النظام الأخلاقيّ الأساسيّ الذي سعى الفكر المعاصر إلى تطويره عقلانيًّا هو نظام حقوق الإنسان التي لا تتأسّس على عقيدة أو اعتقاد، على دين أو إيديولوجيّة، بل على المطلق الذي هو علاقة الإنسان بالإنسان من ضمن الحوار. ماذا يعني، في أفكار خمسة، «إعادة تأسيس الفكر الأخلاقيّ» أو «عودة الأخلاق»، وهو تأسيس يراه إنسان الحداثة الحرّ المستقلّ.

أ - تأسيس الفكر الأخلاقيّ ثانية يعني أنّه للإنسان الحقّ المطلق في أن يحكم وأن يميّز التمييز العقلانيّ الأخلاقيّ، وهذا يعني أنّ هذا الحكم ضروريّ وأنّ الأحكام الأخلاقيّة هي ضروريّة إذ إنّها تنشد الخير، أي أنّ الضمير له الحقّ بأن يقرّر بهذا الاتّجاه أو بذلك. تأسيس الأخلاق هو أنّ للإنسان القدرة على أن يحكم على الأعمال الإنسانيّة مهما كان نوعها، وقاعدته هي الفكر الأخلاقيّ نفسه.

ب - تأسيس الفكر الأخلاقيّ هو ضروريّ اليوم، في مفهوم الفكر المحدث، لأنّ القاعدة المشتركة سقطت ولأنّ الضمير العامّ المعاصر هو في أزمة ولأنّ الإجماع حول العديد من الأمور لم يعد إجماعًا، بل إنّ الفوضى انتشرت وتوسّعت دائرتها. فهناك انقلاب في المقاييس والمعايير والقيم! إذ إنّ ما كان يُعدّ من باب الرفض والعصيان، أصبح اليوم من مقوّمات الحرّيّة والاستقلاليّة والذاتيّة. فالكثير من المسلّمات أصبحت موضوع بحث، ولا بدّ من وضع التصوّرات الخُلقيّة المسلكيّة في مجال العلاقات ضمن العائلة والعلاقات بين الجنسين وفي إطار الحياة المهنيّة والاقتصاديّة والمدنيّة العامّة. والخلقيّة على الصعيد الفرديّ، هي موضع

السؤال، حيث إنّ العديد من المفاهيم هي بحاجة إلى إعادة تحديد: الحكم الأخلاقيّ، والقرار الخلقيّ والشجاعة والحقيقة والصراحة والمسؤوليّة والحريّة الفرديّة...

ج - وعندما يتحدّث البعض عن إعادة تأسيس الأخلاق، فهو يتطرّق، استنادًا إلى الفكر المعاصر الفلسفيّ، إلى تأسيس تربية أخلاقيّة. وإذا كان من الصعب القول إنّ على تربية جيل اليوم أن تتمّ وفق مقاييس الماضي أو كما تربّى الأقدمون، فإنّه من الضروريّ، لا بل من الواجب أن يقال لا بدّ من السير في عمليّة التربية قُدُمًا، عمليّة التربية الأخلاقيّة، وإلّا يكون الإنسان قد اعتبر نفسه مستقيلًا في هذا المضمار. فالإرادة التربويّة الأخلاقيّة هي شاملة ومن مقوّمات الهويّة الإنسانيّة إذ إنّها تبغي، وهذه وظيفتها، أنسنة الإنسان وهي بالتالي إرادة من أجل المستقبل ولا بدّ أن تستمرّ حيّة فاعلة.

د - إنّ تأسيس الأخلاق وحده يتيح لنا أن نتحدّث عن «نموّ خلقيّ» وأن نقبل بشيء هو من باب الرجاء ألا وهو أنّ للتاريخ معنًى واتّجاهاً أو توجّهاً من الجيّد إلى الأفضل. ألم تنتقل المجتمعات من قانون الانتقام والاستعباد والتعذيب من دون رادع والاقتصاص من دون وازع إلى وضع أفضل اليوم؟ هذا يعني أنّ هناك مبادئ أخلاقيّة وممارسات هي أفضل من غيرها. في هذا المجال لا بدّ من المراقبة والتميز والمقارنة للوصول إلى ما هو أفضل ولا بدّ من القبول بأنّ هناك مبادئ لها صفة الإطلاق والشمول أكثر من غيرها. وهذا يعني، إذا ما أصبح ذلك المبدأ قاعدة شموليّة، أنّ النموّ ممكن وأنّ الجميع سيسعون إلى ما يجعل ذلك المبدأ واقعًا.

هـ - وأخيرًا، النظام الخُلُقيّ له وجهان في تأسيسه: الأساس السلبيّ هو الحرّيّة المطلقة، والأساس الإيجابيّ هو القانون. فمن هذا الباب، يسعى الفكر الغربيّ إلى التوازن بين الأوّل والثاني، وإلى المعارضة بينهما كمبدأين أساسيّين، لا يستطيع الفكر الأخلاقيّ الفعليّ أن يتخلّص من الواحد إذ يحافظ على الآخر. هنا تطرح الأسئلة الكثيرة: أين حدود الحرّيّة

وأين هي حدود القانون؟ كيف يحمي القانون الحرّيّة وكيف تحمي الحرّيّة القانون أكان وضعيًّا أم طبيعيًّا؟ ومَن له الحقّ في استنباط المقاييس التي تحمي الحرّيّة والنظام الأخلاقيّ؟

ويشدِّد الفكر الفلسفيّ، على وجه العموم، على الحرّيّة كضرورة للأخلاق بمقدار ما أنّ إرادة الخير هي في الوقت عينه طلب الحرّيّة لنفسها ومطلبًا أخلاقيًّا. وإذا ما أردنا التعمّق في دعوة الحرّيّة، لرأينا أنّها تتضمّن الأخلاق كلّها، إذ إنّ الحرّيّة لا تستطيع أن تطلب لنفسها ما هو معادٍ للحرّيّة أو اللاحرّيّة. فالأخلاق، بعبارة أخرى، ليست أمرًا خارجيًّا أو هامشيًّا بالنسبة إلى الحرّيّة، بل هي الحامل لها.

إلّا أنّ إعادة تأسيس الأخلاق، وإن ارتبطت الأخلاق والقواعد والقوانين بالحرّيّة، يصطدم بعقبة كبيرة مردّها انفصام العرى، الذي سبّبته الحداثة، بين عقلانيّات ثلاث هي التالية:

- العقلانيّة التقنيّة الاقتصاديّة،
- العقلانيّة الأخلاقيّة،
- والعقلانيّة الجماليّة(٣).

فالعقلانيّة الاقتصاديّة هي غنيّة، قاسية، وهي لا تتلاءم دومًا مع قوانين العقلانيّة الأخلاقيّة، ولا شكّ أنّ الإنسان المعاصر، بوجه خاصّ، يعيش بعيدًا عن ذاته، عندما لا يستطيع دومًا أن يضع موضع الفعل قناعاته ومبادئه الوجدانيّة. أمّا العقلانيّة الجماليّة فهي تُعتبر أمرًا هامشيًّا لا يؤثّر على مصير الإنسان ووجوده. لا شكّ أنّ هذا الانفصام هو ضروريّ... من أجل الفاعليّة الموضوعيّة والنجاح الاجتماعيّ. إلّا أنّ هذا النجاح ولّد البلبلة وأصبحت العقلانيّة الأخلاقيّة وكأنّها أمر تراثيّ أو مجرّد لوحة من الماضي.

غير أنّ العالم اليوم، في وقت أخذت فيه الأزمات تتلاحق وتتمادى،

---

(٣) هذا التصوّر هو لعالم الاجتماع الألمانيّ المفكّر ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) وقد أكّدت هذا الانفصام أبحاث الفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس.

وهي من كلّ نوع، عاد من خلال الفكر الأخلاقيّ إلى وضع العقلانيّة الأخلاقيّة في مركز الوسيط، لأنّ العقلانيّة التقنيّة مهدّدة بالسقوط من دون قواعد ضابطة فاعلة، والعقلانيّة الجماليّة مهدّدة بالفناء والتهميش إن لم تجد معنى لذاتها من خلال الخير الفرديّ والخير العامّ. هذا كلّه يؤكّد اليوم أهمّيّة مكانة الفكر الأخلاقيّ لا من خلال محتوى معيّن فقط، بل لأنّه سعي إلى الخير.

وعندما نتحدّث عن الحرّيّة والأخلاق كأساس للسعي إلى الخير، فهذا يعني، وهذا ما يتصوّره الفكر المعاصر أنّ الشرّ هو هنا في العالم. إنّه موجود. والفكر الفلسفيّ يسعى إلى تطوير العقلانيّة الأخلاقيّة الجامعة، التي تأخذ بعين الاعتبار وجود العقلانيّة التقنيّة والاقتصاديّة والعقلانيّة الجماليّة. وهو يسعى إلى ذلك بجدّيّة لأنّ الشرّ، وإن لم يتمّ الحكم بمصدره، هو من باب المقولة الذاتيّة أو التعيين المرتبط بالفرد المفكّر الناطق. ولذلك وجب على هذا الفرد أن يفكّر في كيفيّة تصوّر الخير من خلال الممارسة والفعل.

* * *

إنّ رسالة البابا تندرج في إطار تساؤلات الإنسان المعاصر حول وجهة الحياة ومعناها، وفي إطار ما يحاول الفكر المعاصر النظاميّ أن يتصوّره من قواعد ومبادئ للعقلانية الأخلاقيّة. ومن الطبيعيّ أن تتضمّن هذه الرسالة نوعاً من البلاغ والموقف الذي يؤسّس الأخلاق، لا على الانسان فقط، بل على ما يتعدّى الإنسان ويتجاوزه، إذ إنّ التجاوز والمطلق هما في الإنسان، إلاّ أنّهما لا يتقيّدان بحدوده.

الناحية الكتابيّة وأثرها في الناحية الأخلاقيّة

دراسة نقديّة حول الرسالة البابويّة «رونق الحقيقة»*

الأب جورج خوّام البولسيّ**

مقدّمة

إنّ الوثيقة التي نحن في صدد معالجتها «رسالة» بابويّة موجّهة، أوّلاً، إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة، وإلى رعاتها ومؤمنيها ورجالات الفكر فيها، وجميع المولجين بنشاطات مختلفة على صعيد التعليم والتربية والتوجيه وفق النهج المسيحيّ الكاثوليكيّ. وهي مطروحة، ثانيًا، كوثيقة كنسيّة رسميّة أمام ضمائر الإخوة المسيحيّين الآخرين، سلطات كنسيّة ومؤمنين، الذين لهم كلّ الحقّ أيضًا في النظر مليًّا في أحكامها وتصويباتها وتعليمها. كما أنّها تخاطب، ثالثًا، كلّ إنسان أخٍ في الأسرة البشريّة. هذه هي هويّتها في عمقها؛ لذلك تدعى «رسالة».

والرسالة التي دون قارئ خطاب دون مستمع. ولمّا كانت هذه الوثيقة هكذا، على نحو ما هي عليه، رسالةً إلى المؤمنين وغير المؤمنين، بات من حقّ الجميع قراءتها واستفسارها عن محتواها وسبر إثباتاتها وتمحيص الخلاصات التي انتهت إليها، سعيًا في التجاوب معها وتجاوبًا مع مشيئة الساعي إليها، الذي أرادها لضرورتها ورغب إلّا عن المجيء بها.

(*) آثر كاتب المقال عبارة «رونق الحقيقة» لترجمته *splendor veritatis*.

(**) أستاذ الكتاب المقدّس في معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت ـ حريصا (لبنان).

ولكن شتّان ما بين قراءتها كنصّ وقراءتها كرسالة. إنّ الرسالة نصّ وفي النصّ إبلاغ. وإن ربا عدد القارئين للنصّ وعظم لفيف الواقفين على مضمونه فالجادّون في تلقّف «الإبلاغ» والغائصون في تمحيص مقوّماته قلّة، لأنّهم يبحثون في دعائم الرسالة ويروزون استقرار الأفكار فيها، ومنشدهم من عملهم نبيل لا يروم سوى خدمة «رونق الحقيقة»، التي تجهد الرسالة في إعلائه وإبلاغه. فقراءة الرسالة لدى هذه الفئة من القرّاء هي قراءة نقديّة مختصّة ومعنيّة باستجلاء رسوخ الأفكار وصوابيّة البلوغ إليها وموضوعيّة صياغتها. إنّها قراءة للرسالة في عمق ما تريد هذه تبليغه.

ضمن هذا النهج تندرج قراءتنا للرسالة. إنّنا سوف نقود بحثنا وفق الناحية الكتابيّة فيها، أي القاعدة التي عليها يرتفع بناء الرسالة كلّه، لكي نتطلّع من خلاله على الأثر الحاسم في وجهة بناء الناحية الأخلاقيّة التي تتطرّق إليها الرسالة، جاعلةً منها محور اهتمامها الرئيسيّ.

ولكن، لمّا كانت الرسالة مؤلّفة من فصول ثلاثة، مختلفة في ما بينها من حيث النظرة الفكريّة، وجُب علينا بالتالي العمل على التلاؤم وبنيتها. «فالفصل الأوّل كناية عن تأمّل عميق وجليّ وبديع في مشهد الشابّ الغنيّ...» (مقدّمة، صفحة ٨*)؛ بينما يستعرض الفصل الثاني مختلف النظريّات الحديثة «التي في وسعها تشويه الإدراك الصحيح للعقيدة الأخلاقيّة الكاثوليكيّة... ثمّ يناقشها» (صفحة ٨). أمّا الفصل الثالث فهو كناية عن «نداء إلى تعاون السلطات المدنيّة واللاهوتيّين والأخصائيّين في علم الأخلاق...» (صفحة ٩)، في مسعى تحزيضيّ بحت ينأى عن الاهتمام الحصريّ بنصول الكتاب المقدّس. لذا، فقد قصرنا بحثنا على الفصل الأوّل من الرسالة، حيث تستأثر الناحية الكتابيّة بكلّ الاهتمام. واجتهدنا في تحليله بغية إبراز الطريقة التي تسلك فيها الرسالة في استخدامها نصوص الكتاب المقدّس.

(*) الطبعة المستعملة هي التي صدرت بالفرنسيّة عن داري Mame/Plon في تشرين الأوّل ١٩٩٣.

إستعمال الرسالة للمقاطع الكتابيّة

يدور الفصل الأوّل من الرسالة حول مشهد الشابّ الغنيّ كما يرد في إنجيل متّى ١٩ : ١٦-٢١، فيتناوله آية آية في تحليل دقيق للتعابير، ويلج فيه بُعدَ المعاني من خلال فحص المواقف المتبادلة والغوص في أبعاد النفس. كما تبرز المقدرة على تثبيت النتائج التي يبلغ إليها التحليل، إذ يأتي باستشهادات كتابيّة وآبائيّة ومجمعيّة تصبّ كلّها في خانة النتيجة المدركة، دون أن يخلو في الوقت نفسه من شفّافيّة روحيّة وتأمّليّة، ووضوح في التعبير، وسلاسة في الصياغة، وسموّ الغاية التعليميّة، ولا سيّما الأخلاقيّة منها. لكنّ هذا كلّه منوط في مجمله بالقراءة التفسيريّة التي يعتمد عليها الشرح للمقطع الإنجيليّ المذكور، كما يبدو جليًّا من خلال التأكيد التالي، الوارد في الصفحة ٢٨ من الرسالة:

«على نحو ما جرينا في القسم السابق من جواب يسوع، ينبغي على هذا الأخير أن يقرأ ويفسّر في إطار الرسالة الأخلاقيّة بكاملها للإنجيل...».

ثمّة إذًا في انطلاقة المعالجة التحليليّة لنصّ المقطع الإنجيليّ قراءة تفسيريّة محدّدة، يعتمد عليها كاتب الفصل الأوّل للرسالة الذي ينظر إلى الإنجيل بكامله وكأنّه «رسالة أخلاقيّة». لذا، ينبغي من ثمّ علينا النظر عن كثب إلى الطريقة التي يتّبعها كاتب **رونق الحقيقة**، في قراءته التفسيريّة المحدّدة التي يطلّ بواسطتها على رسالة الإنجيل الخلاصيّة، وينبش ما في هذا الكنز من درر حياتيّة ثمينة.

إنّنا، إذ ما نظرنا بعين التحليل العلميّ إلى العرض الذي يقدّمه الفصل الأوّل من الرسالة **رونق الحقيقة**، في شأن تفسير مقطع الشابّ الغنيّ، لأمكننا أن ننفذ إلى إثبات ثلاثِ طرائقِ قراءة يضطلع بها كاتب الرسالة:

١ - **قراءة تفسيريّة**، وهي قراءة موضوعيّة يلازم فيها الشرح معطيات المقطع المباشرة؛

٢ - قراءة تأوينيّة، وهي قراءة يقتطع فيها الشرح رسالة النصّ المعالج فيعلبها على نحو مطلق، ويرى فيها أمثولة تنطبق على الحالة الراهنة؛

٣ - قراءة روحانيّة، وهي أبعد القراءات عن النصّ، إذ ينبسط الشرح في رحاب التأمّل ويستسلم لوثبات الذاكرة وطفرات القلب في جوّ من الورع والتعظيم.

كما لا يفوتنا أن ننوّه إلى إيثار الرسالة مقطع الشابّ الغنيّ كما يرد في إنجيل متّى ١٩ : ١٦ وما يلي، بالرغم ممّا تورده في صريح العبارة (أنظر «المقدّمة» ص ٩، و «الرسالة» ص ١٦) بشأنَ اعتماد نصّي مرقس ولوقا. فإنّ نصّ إنجيل متّى يتفرّد بين الإنجيليّين الثلاثة في إيراد الآية ١٩ : ١٧ب، التي نصّها: «إذا شئت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، والتي تشكّل حجر الزاوية الرئيسيّ في استخلاص النتائج الأكثر نفاذًا في توجيه دقّة التعليم الأخلاقيّ، الذي توليه الرسالة جلّ اهتمامها. أمّا استعمال نصّي الإنجيليّين مرقس ولوقا فينحصر في ما يتفرّد به متن نصّهما (مر ١٠ : ١٨ب و لو ١٨ : ١٩ب)، ألا العبارة التالية: «لماذا تدعوني صالحًا، لا صالح إلّا الله وحده؟»، علمًا بأنّ الشطر الثاني من العبارة وارد في نصّ متّى (١٦ : ١٧).

إنّنا إذ نضرب صفحًا عن معالجة هذه النقطة الأخيرة في قراءتنا النقديّة التالية، سوف نعرض بالمقابل القراءات الثلاث حصرًا، بدافع التقيّد بالإيجاز في بسط مطالعتنا.

١ ـ القراءة التفسيريّة

يتميّز هذا النوع من القراءة بالموضوعيّة المنزّهة عن أيّ مأرب آخر غير مأرب التفسير. فلا نزعة إلى تمرير فكرة، ولا منازعة مع معاني النصّ حتّى يبيّن عمّا لا يكتنفه. بل جلّ الجهد التفسيريّ المبذول إبراز النصّ في حلّته القشيبة، وإنارة جوانبه المتعدّدة حتّى تجلو معانيه دون عنوة ومن غير قسر.

إنّ مثل هذه القراءة الرائدة ساطع في أماكن شتّى من الرسالة رونق

الحقيقة: فما يرد في الرقم ٨، الصفحة ١٤، بخصوص شرح آية متّى ١٩: ١٦أ، دليل على هذا النوع من القراءة، إذ يذهب الشرح المذهب التالي في معرض الحديث عن موقف الشابّ الغنيّ:

«إنّه إسرائيليّ ورع شبّ في ظلال شريعة الربّ. ولئن يطرح هذا السؤال على يسوع ففي مقدورنا أن نتخيّل أنّه لا يأتي عمله عن جهل للجواب المدوّن في الشريعة. بل إنّه من المحتمل جدًّا أن يكون سحر شخصيّة يسوع قد أثار فيه تساؤلات جديدة حول الخير الأخلاقيّ. لقد أحسّ الشابّ بضرورة الدنوّ من ذاك الذي ابتدأ بشارته بمثل هذا الإعلان الجديد والحاسم: «لقد حلّ الزمان واقترب ملكوت الله: فتوبوا وآمنوا بالإنجيل» (مر ١: ١٥).

كذلك هو الحال أيضًا بشأن الفكرة اللاهوتيّة التي يستخلصها الشرح من تفسير لآية متّى ١٩: ١٧: «لا صالح إلّا الله وحده». فالرسالة محقّة في تسطيرها الفكرة التالية:

«في الحقيقة، يعني التساؤل حول الخير في ختام المطاف الالتفات نحو الله الذي هو ملء الصلاح. فيسوع يُظهر أنّ سؤال الشابّ إنّما هو في الواقع سؤال دينيّ، وأنّ الصلاح الذي يجتذب المرء ويحمله في الوقت نفسه على الالتزام إنّما مصدره في الله، بل أحرى بالقول إنّ مصدره الله نفسه الذي يستحقّ وحده المحبّة «بكلّ القلب، وكلّ النفس، وكلّ الذهن» (متّى ٢٢: ٣٧)، هو الله مصدر سعادة الإنسان. إنّ يسوع يقارب بين السؤال حول الفعل الحسن أخلاقيًّا وجذوره الدينيّة والاعتراف بالله، الصلاح الأوحد، وملء الحياة، وغاية المسلك البشريّ القصوى والغبطة التامّة».

وتستمرّ هذه القراءة التفسيريّة الصائبة في خطّها الموضوعيّ لدى استطرادها في إصدار الشرح تلو الشرح بخصوص الآية المذكورة متّى ١٩: ١٧، حتّى إنّها تَخلُص إلى رؤية متينة وجليّة في شأن قدرة الإنسان الحقيقيّة، لا المثاليّة والخياليّة، في التزامه حياةً وتطبيقًا جانب المثل الأخلاقيّة. ففي الصفحة ١٩، الرقم ١١، تؤكّد الرسالة:

«يعود بنا التأكيد على أنّه «لا صالح إلّا الله وحده» إلى اللائحة الأولى للوصايا، التي تدعو إلى الاعتراف بالله إلهًا واحدًا أحدًا... فالخير هو الانتماء لله، والطاعة له، والسير سيرًا وضيعًا معه بإقامة العدل ومحبّة الرحمة. إنّ الاعتراف بالربّ إلهًا نواة الشريعة الأساسيّة وصميمها، منها تنحدر الرسوم الخاصّة...

ولكن إن كان الله وحده هو الصلاح ففي غير وسع أيّ من الجهود البشريّة، ولا في وسع أشدّ الالتزامات بالوصايا تقيّدًا، أن «يتمّ» الشريعة، أي أن يعترف بالربّ إلهًا...».

ضمن هذا الخطّ التفسيريّ للقراءة الكتابيّة الموضوعيّة تندرج أيضًا التأكيدات الواردة تحت الرقم ١٣، على امتداد الصفحتين ٢٣-٢٤.

٢ ـ القراءة التأوينيّة

إنّ هذا النوع الثاني من القراءة الذي يقوم في أساسه على نقل رسالة المقطع الإنجيليّ من ظروفه ومعطياته وعقليّة معاصريه إلى الآن الراهن غالبٌ على الشروحات التي تمليها الرسالة رونق الحقيقة، كما يظهر جليًّا في الشرح الوارد تحت الرقم ٧، ص ١٣ للجملة الإنجيليّة «وإذا شابٌ...»، إذ يأتي التعليق على النحو التالي:

«يسعنا أن نكتشف في الشابّ الذي لا يذكر إنجيل متّى اسمه كلّ شاب يقترب من المسيح، عن وعيٍ منه أم عن غير وعي، فيطرح عليه السؤال الأخلاقيّ...».

كما يتبدّى ذلك أيضًا في الجملة الاعتراضيّة الواردة في الصفحة ١٦، الرقم ٩، بشأن التعليق على عبارة «المعلّم الصالح»، إذ تذكر الرسالة:

«إنّ المعلّم الصالح يبيّن لمحادثه ـ ولنا جميعًا ـ أنّ الجواب على السؤال: «ماذا عليّ...؟» لا يمكن الحصول عليه إلّا عبر توجيه الروح والقلب نحو مَن هو وحده الصالح».

قد لا تترك أحيانًا هذه القراءة التأوينيّة أثرًا حاسمًا في صحّة الشرح المعطى إذا كان هدفه إنماءً روحيًّا محضًا، وإرشادًا توجيهيًّا وحسب، ينعش النفس ويبني منها طواياها. لكنّها تغدو ذا شأن بالغ الأثر عندما يتّجه الشرح في اتّجاه بناء الأحكام واستخلاص الخلاصات. وكلّما عَلَت درجة هذه الأخيرة إثباتًا وتحديدًا وجزمًا غدت القراءة التأوينيّة منحازة ومهدوفة وأحاديّة المنظار. فانطلاقًا من واقع القراءة التأوينيّة، يصبح أمرًا ضروريًّا مراقبة مسارها ومعارج منطقها وتسلسل الربط فيها بين النتائج المدركة والتفسير الذي يُبلغ إليها.

ففي الصفحة ٢١، على سبيل المثال، تفسّر الرسالة جواب يسوع إلى الشابّ: «إذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، على النحو التالي:

«في هذه الطريقة، يُفصَح عن الرباط الوثيق بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله: إنّ وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها. فعلى فم يسوع نفسه، موسى الجديد، تعطى أوامر الوصايا العشر ثانيةً إلى البشر؛ هو نفسه مَن يثبّتها تثبيتًا نهائيًّا ويعرضها علينا كطريق إلى الخلاص وشرط له».

إنّ هذا التفسير نتيجة قراءة تأوينيّة لجواب يسوع، يقيم الدليل عليها الملاحظات التالية:

١ - الرباط وثيق بين الدخول في الحياة وحفظ الوصايا، لا «بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله»، كما يدّعي الشرح المعطى؛ ذلك أنّ «وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها»، كما يردف نصّ التفسير عينُهُ.

٢ - إنّ يسوع في جوابه إلى الشابّ الغنيّ لم يتفوّه بالوصايا العشر، أوّلاً؛ وهو لم يذكر منها ثانيًا ما ذكر إلّا بناءً على سؤال الشابّ، لا في نحو مطلق يخصّ البشر أجمعين. إنّ قراءة تحليليّة دقيقة للنصّ تختلف كلّ الاختلاف عن القراءة التأوينيّة التي تميل الرسالة إلى الأخذ بها في

تأكيدها. أمّا الحديث عن شموليّة الوصايا العشر وأمر صلاحيّة الأخذ بها في كلّ زمان ومكان فيندرج في منظار آخر، لا شأن لجواب يسوع به، في نظرنا.

٣- هل يمكن حقًّا فهم جواب يسوع كأنّه حديث عن الخلاص أوّلًا، وشرط له ثانيًا؟

ثمّة المزيد ممّا ينبغي قوله في هذا المجال، ما يمكّن القارئ من عدم الوثوق بنتائج القراءة التأوينيّة، وعدم الركون إلى طريقتها في إصدار التأكيدات الجازمة. إنّ الرسالة تذكر في أسفل الصفحة ٢٠، أي قبل بضعة أسطر فقط من تأكيدها السابق ذِكرُهُ أعلاه، أنّ:

«إعطاء الوصايا العشر هو وعد بالعهد الجديد وعلامة له عندما سَتُدَوَّن الشريعة ثانية إلى الأبد، في قلب الإنسان... مستبدلةً شريعة الخطيئة التي قد أفسدت طبيعة هذا القلب...».

ما من داعٍ إلى كبير جهد حتّى يستجليَ القارئ هويّة كلٍّ من الشريعتَين اللتين يتحدّث عنهما النصّ: فالشريعة الجديدة التي ستدوّن ثانية «إلى الأبد، في قلب الإنسان» هي شريعة العهد الجديد، فيما «شريعة الخطيئة التي قد أفسدت طبيعة هذا القلب» هي الشريعة القديمة. فلمَ، والحال هذه، نجد يسوع يصل وصلًا وثيقًا، بحسب الشرح الذي تعطيه الرسالة، شريعة الوصايا العشر بالحياة الأبديّة، دون أن يحبّذ للشابّ الشريعة الجديدة التي افتتح حقبتها هو نفسه؟ هل الحياة الأبديّة التي يرى نصّ الرسالة رونق الحقيقة رباطًا وثيقًا وبين الوصايا العشر أحقّ بالشريعة القديمة «التي قد أفسدت طبيعة هذا القلب» منها بالشريعة الجديدة؟

إنّ الحديث عن «الحياة الأبديّة» فصل من فصول العهد الجديد، لا يقوم للكلام عليه قائم إلّا في الرباط الوثيق مع شخص الربّ يسوع، سواء أكان في التجرّد لأجله (را متّى ١٩: ٢٩؛ مر ١٠: ٣٠؛ لو ١٨: ٣٠)، أم في الإيمان به (را يو ٣: ١٥-١٦)؛ وهذا أمر. والحديث عن الوصايا العشر فصل من فصول العهد القديم، له شأنه من زاوية الإعداد فقط لمرحلة العهد الجديد، وهذا أمر آخر. إنّه غير قادر أن ينتزع ما تحقّق بشخص

المسيح الربّ: الحياة الأبديّة، كما هو غير قادر على إسداء ما أسدي بشخص المسيح الفادي: الحياة الأبديّة. فلا نربطنّ «ربطًا وثيقًا»، بالتالي، بين «الحياة الأبديّة» و «الوصايا العشر»، إلى حدّ أن نجعل من هذه الأخيرة شرطًا للخلاص.

إنّ تفسير جواب يسوع وفق الطريقة التأوينيّة يصبح أقرب إلى الصواب عندما يُنتزع منه ما ليس في الجواب، بل هو محض إضفاء عليه من قبيل الآنية الملحاح. فالحديث عن «رباط وثيق بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله» مقبول في التفسير التأويني، شرط أن يحمل التشديد على معنى الدخول فيها، لا على معنى الاشتراط، سعيًا في الخلاص.

ثمّة مثال آخر في الرسالة على القراءة التأوينيّة يظهر في الصفحة ٢٢، تحت الرقم ١٣. تؤكّد الرسالة في تفسيرها جواب يسوع الذي يورد فيه بضعًا من الوصايا العشر أنّ

«يسوع لم يبغِ وَضعَ لائحة جميع الوصايا اللازمة «للدخول في الحياة»، وإنّما بالأحرى إرجاع الشابّ إلى ما يؤلّف «النقطة المحوريّة» في الوصايا العشر، بالنسبة إلى أيّ من الأوامر الأخرى، أي إلى ما تعنيه للإنسان عبارة «أنا هو الربّ إلهك...»».

فالوصايا الواردة في جواب يسوع هي، بحسب هذا التفسير، محور الوصايا العشر. لكنّ نظرة محلّلة إلى فحوى هذا التأكيد لا تلبث أن تنزع النقاب عن عدد من فجوات عبارته:

١ - لو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محوريّة في لائحة الوصايا العشر، فلِمَ ترد إذًا في ختام اللائحة، بعد أوامر أخرى؟

٢ - ولو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محوريّة «بالنسبة إلى أيّ من الأوامر الأخرى» في لائحة الوصايا العشر، على حسب تأكيد الرسالة، فهل هذا يعني أنّ الأوامر الأخرى أقلّ محوريّة منها؟ حاشى! فعبادة الله الواحد (خر ٢٠: ٣) عبادةً صحيحة لا زيف فيها (الآيتان ٤-٥)، دون الإساءة إليه أو إهانة اسمه (آ ٧)، هي نقاط أكثر محوريّة وأهمّيّة.

٣ - وهل تعكس الوصايا الواردة في جواب يسوع، كما تدّعي الرسالة، ما تعنيه للإنسان عبارة «أنا هو الربّ إلهك»؟ أم هي بالأحرى الوصايا السابقة لها في اللائحة؟ أليست هذه الأخيرة، التي تلي مباشرة العبارة المذكورة؟

ليست الوصايا التي ذكرها يسوع في جوابه أكثر محوريّةً من الوصايا الأخرى في لائحة الوصايا العشر؛ بل العكس هو صحيح، إذ تؤلّف الأوامر الواردة أوّلًا في تلك اللائحة ما هو جوهريّ لحياة الإنسان، بينما تبدو الأوامر اللاحقة «تعبيرًا» مجسّدًا، لا نقاطًا محوريّة، لما هو حقيقة جوهريّ. وقد تنبّهت الرسالة، في سائر الأحوال، إلى مغالاتها في هذا الصدد، فأصلحت في الصفحة ٢٣ من شأن هذه المغالاة وأعادت إلى الموضوعيّة العلميّة صياغة عبارتها، فأقرّت أنّ الوصايا التي وردت في جواب يسوع هي «وصايا تدخل في عداد ما يسمّى "باللوحة الثانية" للوصايا العشر...».

٣ ـ القراءة الروحانيّة

يتميّز هذا النوع الثالث من القراءة الذي تطالعنا به رسالة رونق الحقيقة بتغرّبه عن المحاولات التفسيريّة. فالعرض يتّخذ له نقطة انطلاق من الآية المثبتة في مطلع القراءة، فيستوحي من عبارتها فكرةً يغوص فيها تأمّلًا، ويشبعها توغّلًا في أبعادها الروحيّة، ويتقلّب في صورها على كلّ وجه طارقًا كلّ مرجع تطرّق إليها: من الرسائل البولسيّة والكاثوليكيّة إلى القرارات المجمعيّة، ومن الشهادات الآبائيّة إلى التحديدات البابويّة. لذا، فإنّ تصريحات الرسالة المندرجة في هذا الصنف من القراءة تدخل في مضمار البناء الروحيّ وتشييد عزائم النفس البشريّة، ليس إلّا.

من الأمثلة الناطقة على هذا الضرب من القراءة ما تورده الرسالة على طول الصفحتَين ٣٤-٣٥، تحت الرقم ٢٠، إذ نجد هنا استطرادًا حول موضوع المحبّة، منصبًّا تحليلًا وبرهانًا لا على كلمات يسوع الآمرة «تعال اتبعني»، بل على الآية يو ١٥ : ١٢: «هذه هي وصيّتي: أن يحبّ بعضكم بعضًا كما أنا أحببتكم».

كما يمكن إدراج القراءة المبسوطة في الصفحات الممتدّة من ٣٧ إلى ٤١، الموضوعة تحت الأرقام ٢٢، و٢٣ و٢٤، ضمن هذا النوع من القراءة الروحانيّة. فتحت عنوان «كلّ شيء ممكن عند الله» تستطرد الرسالة في قراءة روحانيّة مسهبة لمقاطع عديدة من العهد الجديد، ولا سيّما رسائل القدّيس بولس والرسالة الأولى للقدّيس يوحنّا. إنّ الموضوع المشترك الذي يوجّه نصّ الرسالة إلى الغَرف من هذه المقاطع المختلفة هو موضوع المحبّة، فيما لا نجد تفسيرًا ولا إلماحًا إلى كلام يسوع المصدَّر في العنوان.

خلاصة

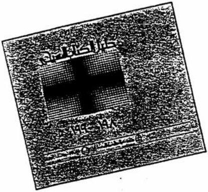
يبرز الفصل الأوّل من الرسالة رونق الحقيقة في حلّة تأمّليّة ناصعة، تعبق بأريج التنعّم في مخاطبة كلام الله أو تذوّق حلوه على انبساطه في العهدَين القديم والجديد. وإذ يتصدّر فاتحةَ الكلام فيها فهو خير محيًّا للتعليم الذي تسديه، من ثمّ، عبر دفّتَي الكتاب، يضفي عليه وعلى قارئه مسحة من ترفّع النفس وصبوتها نحو الخالق، في سعي وراء الاستنارة بالحقيقة التي هي في ذاته الخالقة. علاوة على هذا، فإنّ الفصل الأوّل من الرسالة يَبرز أيضًا في دوره المميّز كقاعدة للبناء الأخلاقيّ، الذي ترمي الرسالة إلى تشييده.

لكنّ قراءته لفصول الكتاب المقدّس، كما بدت لنا من خلال ما تقدّم، ليست دائمًا تلك القراءة الموضوعيّة التي تجيز إبرام الخلاصات المنيعة، ولا سيّما ما بدا منها في لهجة جازمة وحاسمة. فالنتيجة الملزمة ملزَمة بمطابقتها التامّة لقراءة منزّهة عن كلّ ميل واتّجاه. وإذ تتراوح قراءة الفصل الأوّل من الرسالة بين أنواع مختلفة من القراءات التفسيريّة يصعب بالتالي البتّ في أمر النتائج التي يُبلَغ إليها، بصورة عامّة. ويجب، من ثمّ، النظر في حالة كلّ نتيجة على حدة.

يبقى علينا أن نذكر أخيرًا ما للرسالة من حقّ على الملتزمين عميقًا في نهج مسيحيّ كاثوليكيّ وصميميّ.

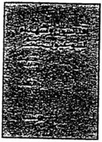
صدر حديثاً عن دار المشرق

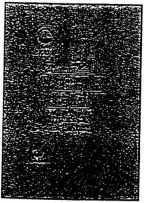












المسألة الأخلاقيّة بين الحرّيّة والشريعة في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ*

تُعتبر القضيّة الأخلاقيّة من القضايا الأساسيّة التي تشغل تفكير البابا يوحنّا بولس الثاني واهتمامه، ولقد أعلَن منذ شهر آب ١٩٨٧ عن نيّته في إصدار رسالة رعويّة حول المسائل الأخلاقيّة، ولكنّ هذه الرسالة المنتظرة لم تظهر إلّا في ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٣. ويرجع هذا التأخير إلى رغبة البابا في أن يَسبقها عرضٌ مفصَّل شامل للعقيدة المسيحيّة ومختلف الأمور الأخلاقيّة، وقد جاء هذا العرض في وثيقة أساسية من وثائق الكنيسة في السنوات الأخيرة، ألا وهي كتاب «تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة» الصادر في خريف ١٩٩٢. لذا اقتصرت الرسالة على معالجة بعض المسائل الأساسيّة، متّخِذةً من التعليم المذكور مستنَدًا تعود إليه باستمرار (٥)**.

ومن ثمّ فإنّ **أهمّيّة الرسالة البابويّة** لا تعود إلى مضمونها، بل إلى كونها تذكيرًا بالحقائق المسيحيّة الأساسيّة في خضمّ أزمة من الضياع والفوضى الفكريّة واللاهوتيّة يتخبّط فيها عدد من الجماعات المسيحيّة المتأثّرة إلى حدّ بعيد ببعض التيّارات الثقافيّة والفلسفيّة المعاصرة التي تُقلّص

(*) باحث في الشؤون اللاهوتيّة.

(**) تحيل الأرقام بين قوسين على رقم المقطع في الرسالة البابويّة. ونشير في المناسبة إلى أنّنا، بانتظار صدور النصّ العربيّ الرسميّ للرسالة، قمنا بترجمة عدد من المقاطع بوجه إجماليّ وبعض التصرّف.

دور الشرائع الأخلاقيّة باسم الحريّة، وتشكّك بمدى صلاحيّتها لكلّ زمان ومكان. كما أنّ السائرين في تلك التيّارات يرون أنّ المعايير الأخلاقيّة مجرّدُ قضيّة شخصيّة يقرّرها كلّ إنسان لنفسه، فينكرون بذلك على الكنيسة دورها في تنوير الضمير وتكوين السلوك الأخلاقيّ (٤). وإنّها المرّة الأولى التي تُصدر فيها السلطة الكنسيّة وثيقةً أساسيّةً بهذا الحجم، تذكّر بالخطوط العريضة لتعاليم الكنيسة الأخلاقيّة. فمن المفيد إدراك الظروف والأسباب الثقافيّة والتاريخيّة والرعويّة التي دفعت الأب الأقدس إلى إصدار مثل هذه الوثيقة (١١٥).

إنّ صحيفة **L'Osservatore Romano** (في عددها الصادر بتاريخ ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٣) تُرجع المقصد من رسالة البابا حول القضايا الأخلاقيّة إلى التحدّيات الجديدة التي ظهرت في العالم وخاصّة داخل العديد من الجماعات المسيحيّة، إذ انتشرت اعتراضات وشكوك متنوّعة لم تقتصر على بعض الاحتجاجات هنا وهناك، بل راح بعض اللاهوتيّين يشكّك بصورة جذريّة في تعاليم الكنيسة الأخلاقيّة وأسسها اللاهوتيّة والأنتروبولوجيّة. فبعض التيّارات يرفض العقيدة التقليديّة التي تقول بوجود ناموس طبيعيّ حاضر في قلب كلّ إنسان يجعله يميّز بين الخير والشرّ، كما يرفض مبدأ شموليّة القوانين الأخلاقيّة واستمراريّتها. ووصل الأمر عند بعضهم إلى رفض تدخّل الكنيسة لتوعية الضمير، معلنين مبدأ استقلاليّته وأنّ الحقّ يعود إلى كلّ فرد باتّخاذ القرارات واختيار الحياة التي تلائمه. ويذهب هؤلاء إلى حدّ الفصل بين الإيمان والسلوك الأخلاقيّ: فإذا كان الإيمان هو انتماء الكنيسة، فإنّ السلوك يصبح عندهم قضيّة شخصيّة فرديّة تخصّ ضمير كلّ واحد ورأيه، كأنّ لكلّ إنسان شريعته الخاصّة به، كما يفصلون أيضًا بين الحريّة الإنسانيّة والحقيقة (٥)، ممّا خلق حالة من الضياع في الكثير من الجماعات المسيحيّة، تجلّت في أزمة على المستوى الرعويّ والتعليميّ.

وتشخّص **L'Osservatore Romano** أسباب الأزمة بهيمنة بعض الأفكار الرائجة التي تفصل بين ممارسة الحريّة الإنسانيّة والحقيقة، وتبالغ

في تعظيم استقلال الحريّة حتّى إنّها تصبح بحدّ ذاتها منبعًا للقيم، خارجًا عن أيّ ارتباط بالحقيقة، إذ يصبح العقلُ المستقلّ عن الوحي وتعليم السلطة الكنسيّة والحقيقةِ مصدرَ المعايير لتحديد ماهيّة الخير للإنسان. مِثلُ هذا المفهوم المتطرّف للاستقلاليّة يفصم العرى الوثيقة بين الإيمان والأخلاق، جاعلًا من الإيمان مجرّد موقف فكريّ داخليّ لا تأثير له في السلوك البشريّ.

إنّ رسالة البابا **بهاء الحقيقة** لا تهدف فقط إلى دحض مثل هذه الأخطاء، بل إنّها تريد أن تعلن عاليًا المبدأ الأساسيّ الذي يميّز رسالة الحريّة المسيحيّة: إنّ الحريّة الإنسانيّة لا تأخذ طابعها الإنسانيّ والمسؤول إلّا في نور الحقيقة. والواقع أنّ الحريّة لا تصل إلى غايتها الأساسيّة إلّا بارتباطها بالحقيقة التي تتجلّى على وجه يسوع المسيح، «الطريق والحقّ والحياة» (٢).

تعود هذه الأزمة التي أتينا على ذكرها إلى الستّينات، وقد ظهرت أولى بوادرها عند إصدار البابا بولس السادس رسالته **الحياة البشريّة** التي تعالج مسائل الأخلاق العائليّة وتحديد النسل. ولم يقتصر الاحتجاج في حينه على الوثيقة بحدّ ذاتها، بل شمل أيضًا مبدأ صلاحيّة القانون الأخلاقيّ الطبيعيّ كمقياس للسلوك الأخلاقيّ لعصرنا.

ويمكن تلخيص هذه الاحتجاجات في النظريّات التالية:

١ ـ **نظريّة الاختيار الأساسيّ** (Option fondamentale)، أي أنّ الحريّة الإنسانيّة تستلهم الله في توجّهات الحياة العامّة، لا في الخيارات الخاصّة الموضوعيّة، حيث يقرّر الإنسان هو نفسه وباستقلاليّة ما يجب فعله. بهذا أدخلوا تمييزًا بين ما يُدعى الخيار الأساسيّ، الذي به ترتبط الصفة الأخلاقيّة، والخيارات الخاصّة بالأفعال اليوميّة التي لا يحدّدها إلّا الفرد (٦٥).

٢ ـ **النظريّة الظرفيّة**، أي أنّ صفة الأفعال من حُسن أو قُبح لا

تحدّدها قوانين وقيم ثابتة، بل تحدّدها طبيعة الظروف، أي أنّ قيمة الفعل لا يحدّدها هدف الفعل أو مراده، بل ظروف إتمامه. هذه النظريّة يمكنها تبرير أعمال واعتبارها حسنة بالرغم من كونها تخالف وصايا الله والناموس الطبيعيّ (٧٥). ووفق هذه النظريّة، لا وجود لأفعال سيّئة أو حسنة بحدّ ذاتها، لأنّ ذلك يتبع الظروف التي وُلد فيها الفعل. فالإرادة الحرّة لا تخضع لقواعد أدبيّة ثابتة، ولا ترتبط باختياراتها، بالرغم من كونها مسؤولة عن أفعالها ونتائج هذه الأفعال (٧٥). كما أنّ بعضهم يحصر أخلاقيّة الفعل في النيّة (٧٧).

إنّ مثل هذه النظريّات تتعارض مع عقيدة الكنيسة لأنها تبرّر أفعالاً تمّ اختيارها بعد سابق قصد وتصميم يتعارض مع وصايا الشريعة الإلهيّة والشريعة الطبيعيّة (٧٦)، لأنّ نوعيّة الفعل الخلقيّة لا تحدّدها ظروف حدوثه ولا النيّة فقط. وهي تحصر تمييز الضمير في ما هو مفيد وغير مفيد، كأنْ يَسرق أحدُهم لإطعام فقير: صحيح أنّ النيّة حسنة ولكن تنقصها الإرادة النزيهة. فالنيّة الحسنة لا تبرّر على الإطلاق الفعلَ القبيح (٧٨) لأنّ أخلاقيّة الفعل الإنسانيّ تحدّدها الغايةُ التي يسعى إليها، أي أنّها متعلّقة بالمراد المبتغى، ومتوافقة مع مشيئة الله «الذي لا صالح إلّا هو». إنّ الفعل هو حسن، إذا كان المراد يوافق ويحترم خير الإنسان الخلقيّ.. إنّ الخير لا يكون خيرًا، إن لم يكن هناك احترام لأبعاد الطبيعة الإنسانيّة الجوهريّة (٧٨). وبالعكس، فإنّ هنالك أفعالاً قبيحة لا تتوافق مع المشيئة الإلهيّة لأنّها تناقض أصلاً خير الإنسان المخلوق على صورة الله، أي أنّ هناك أفعالاً قبيحة بحدّ ذاتها بسبب مرادها وبغضّ النظر عن نيّة الفاعل اللاحقة أو ظروف حدوثها (٨٠). إنّ الغاية التي يتطلّع إليها الفعل الإراديّ هي موضوع للاختيار الحرّ، وباعتبارها تنسجم مع العقل، فإنّها تقود الإرادة نحو الخير وتنحو بها إلى الكمال وتهديها إلى مراد الحياة الأخير، ألا وهو الخير التامّ، أي الحبّ الأصليّ (٧٨). وهنالك أفعال من الخطأ اختيارها، أيًّا كانت الظروف، لأنّها تقود إلى انحراف في الإرادة. لذا هي أفعال قبيحة (٧٨).

إنّ الرسالة البابويّة تركّز على استحالة التمييز الأخلاقيّ بالاستناد إلى النوايا والظروف وحدها، غافلةً الغاية والمراد كمقياس للخير الأخلاقيّ، إذ إنّ عقيدة الغائية كمصدر للفعل الخلقيّ الحَسَن هي تعبير صحيح عن السلوك الأخلاقيّ النابع من عهد الله مع الإنسان، كما يبيّنه الكتاب المقدّس المتضمّن وصايا الله وقصّة حبّه للبشر. ترتبط نوعيّة الفعل بمدى أمانته لوصايا الله، تلك الأمانة التي هي تعبير عن طاعة الله ومحبّته. تأتي أخلاقيّة الفعل بالدرجة الأولى وبشكل أساسيّ من المراد الذي اختير بموافقة العقل ومشاورة الإرادة. فالمراد هو الذي يحدّد طبيعة الفعل الأخلاقيّ (٨٢). هذه هي المبادئ العامّة التي تؤكّدها الرسالة على طول صفحاتها والتي تجد ركائزها في الكتاب المقدّس وفي اتّباع المسيح.

الصلاح بين الشريعة والمسيح

تنطلق الرسالة في فصلها الأوّل من تأمّل إنجيليّ يدور حول سؤال طرحه الشابّ الغنيّ على يسوع عمّا عليه أن يفعل من الصلاح لينال الحياة الأبديّة (متّى ١٩/١٦)، حيث يربط يسوع، في حواره مع الشابّ، بين الصلاح والله لأنّه كليّ الصلاح ومنبعه، إذ لا صالح إلّا الله وحده. هكذا تجد الأفعال الإنسانيّة الصالحة أسسها ومصدرها وغايتها في الله (٩)، لأنّ الإنسان قد جُبل على صورة خالقه (١٠). ولكن تحقيق هذا الصلاح لا يتمّ إلّا بنعمة من الله ومشاركة في الصلاح الإلهيّ الذي يتجلّى ويُعطى بيسوع المسيح (١١). لذا فإنّ وصايا الشريعة هي الطريق الذي يقود إلى الصلاح. وطاعتها هي طاعة لله مصدر كلّ صلاح. «فالصلاح هو بالانتماء إلى الله وطاعة وصاياه» (١١). «فإذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» (متّى ١٩/١٧)، يقول يسوع للشابّ الغنيّ. هناك إذًا ارتباط وثيق بين الحياة الأبديّة والطاعة لوصايا الله، (١٢). وهذه الوصايا هي عطيّة من الله ترافق الإنسان على طريق الحياة، وتكشف له إنسانيّته الحقيقيّة، إذ تحافظ على خير الإنسان، صورة الله، بحمايته (١٢). وإذا كان طابع التحريم يغلب على الوصايا، فلأنّ هدفها الحفاظ على الحياة البشريّة... إنّها أوّل قاعدة

لمحبّة القريب والخطوة الضروريّة الأولى على طريق المحبّة (١٣). إنّ يسوع لا يلغي الشريعة، بل يتمّمها. فمحبّة القريب تنبع إذًا من قلب محبّ، ولأنّه يحبّ فإنّه يقبل متطلّبات هذا الحبّ، مهما تكن صعبة، ولا يعتبر يسوع الوصايا حدًّا أدنى يتوقّف عنده السلوك الإنسانيّ، بل طريقًا يقود إلى الكمال الذي هو المحبّة. وهكذا فإنّ وصيّة «لا تقتل» تصبح نداء لمحبّة مستعدّة لدعم حياة القريب ونموّها. يسوع يضفي على الوصايا معناها الحقيقيّ بهبة نفسه، فيصبح بشخصه الشريعة الحيّة. فمَن أراد أن يكون كاملًا فعليه أن يتبعه، مستقبلًا روحه الذي يهب لنا النعمة كي تكون محبّتنا على مثاله (١٥). إنّ تتميم الشريعة لا يُشبع رغبة الشاب، بالرغم من حفظه الشريعة منذ نعومة أظفاره. ولهذا يدعوه إلى الدخول في طريق الكمال، الطريق الإنجيليّ، طريق التطويبات الذي سلكه يسوع، طريق المحبّة ونكران الذات: «إذا أردتَ أن تكون كاملًا، فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعال فاتبعني» (متّى ١٩/ ٢١). لا تعطي التطويبات قوانين وشرائع، بل تكشف عن مواقف الوجود الأساسيّة. في الواقع، ليس هنالك من تناقض بين الشريعة والتطويبات، لأنّ كلتيهما تهدفان إلى الوصول إلى الحياة الأبديّة ... ويسوع يدفع الشريعة نحو كمالها، أي نحو التطويبات التي يحقّقها بذاته (١٦). إنّ يسوع ينقل الشابّ الغنيّ من قانون الشريعة إلى قانون المحبّة الذي يجسّده هو، أو، بتعبير آخر، من العهد القديم إلى العهد الجديد. فكيف يتمّ هذا الانتقال؟

إنّ تحقيق هذا الانتقال هو باتّباع المسيح: «وتعال فاتبعني»، أي الاتّحاد بشخص المسيح ومشاركته في مصيره وطاعته الحرّة والمُحبّة لإرادة الآب (١٩). يسوع يطلب اتّباعه والاقتداء به على طريق الحبّ، الحبّ الأعظم الذي يهب نفسه للإخوة حبًّا لله (٢٠). هذه هي قاعدة الأخلاق الإنجيليّة. لكنّ الحياة بحسب الإنجيل لا يمكن تحقيقها إلّا بعون الله الذي يشفي ويحوّل قلب الإنسان بنعمته، «لأنّ الشريعة أُعطيت عن يد موسى، وأمّا النعمة والحقّ فقد أتيا عن يد يسوع المسيح» (يوحنا ١/ ١٧) (٢٣).

ويمكن أن نلخّص القول فنصرّح بأنّه، في المرحلة الأولى، على طريق المحبّة، هنالك الشريعة، التي تتحوّل إلى قانون باطنيّ. حافظ مثلاً على قانون السير دون أي رقيب، ولكنّ القانون يذكّرني دائمًا بإمكانيّة الصراع مع الآخر. فكيف نستطيع نزع فتيل هذا الصراع؟ عن طريق المحبّة.

المحبّة تتحقّق عندما تزول المسافة التي بيني وبين الآخر، فيصبح حضور الآخر وهاجس نموّه بعدًا من أبعاد توجّهي، بدل أن أعتبره عائقاً يمنعني من تحقيق اختياراتي، وعليّ قبوله كأمر واقع يلزمني التعامل معه، أستطيع أن أختار وجوده لذاته، أن أختار نموّه وحضوره في حياتي. عندها يصبح الآخر مشروع حبّ، فأسعى لنموّه وتحقيق رغباته العميقة في الوجود، أساهم في خلق الآخر، محقّقًا بذلك صورة الله فيه. ولكن لا بدّ لتحقيق ذلك من المرور بالموت عن الذات، الموت عن رغباتي الشخصيّة. وهنا نجد طريق التحرّر الفصحيّ. وحتّى إن لم يستجب الآخر بوجه مماثل، فإنّ المحبّة الحقيقيّة ليست ذريعة للحصول على حبّ الآخر، لأنّ جوهر الحبّ هو مجانيّته. ولكن هذا لا يعني الاستجابة لكلّ رغبات الآخر، خاصّة إن كانت رغباته رغبات تدميريّة كالمخدّرات مثلاً.

إنّني لا أصبح حرًّا إلّا عندما تكون رغباتي هادفة إلى نموّ الآخر. فمن مفارقات الحبّ أنّه يحقّق، بالوقت نفسه، حريّة أكبر وارتباطًا أكبر. فأن يربط الإنسان نفسه بالآخر حبًّا هو أمر لا يحقّقه إلّا الأحرار، لا العبيد. وعندما تتوافق الحريّة مع عبوديّة الحبّ، نكون أمام حقيقة إلهيّة. وبهذا المعنى، فالله وحده محبّة. والحبّ الذي فينا ليس منّا، بل هو يسكننا ويعبر من خلالنا ليجمع ويوحّد ما هو منقسم. هذا الخروج يرسم ملامح كلّ مسيرة إنسانيّة. فالحريّة ما هي إلّا تحرّر، هي غاية كلّ إنسان يسعى إلى تحقيق إنسانيّته، ومحرّك هذه المسيرة هو الدعوة إلى الخلق والوجود. هذه الطريق لا يسلكها الإنسان وحيدًا، بل تتمّ في رفقة الآخرين. ولكن لا بدّ للوصول إلى الحرّيّة الحقيقيّة من تجاوز الشريعة، لا إلغائها، ولكن المحبّة

وحدها قادرة على تحقيق مثل هذا التجاوز. فنحن باستمرار في حالة عبور من العبودية إلى الحرّيّة، تعني إفساح المجال لازدهار رغبة الآخر في الحياة وتحقيقها، وهذا ما يسمّى الخلق حبًّا.

ثمّ تنتقل الرسالة في فصلها الثاني إلى عرض عقيدة الكنيسة وأسسها الأنتروبولوجيّة ونقد بعض التيّارات اللاهوتيّة الحديثة المناقضة لها، فتحدّد مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة (٣٨-٣٩) والشريعة الخلقيّة (٤٠) والعلاقة بينهما (٤١-٤٥) وموضوع الضمير (٥٤).

مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة؟

يظهر في هذا الفصل ما في الرسالة من إشكاليّة عامّة، إذ تندرج في سياق التطوّر الفكريّ الذي يشغل اليوم الحداثة الغربيّة، حيث استقلاليّة العقل وتحرّره من أيّة سلطة أخرى يُعتبران من الركائز الأساسيّة لفلسفة الأنوار، التي أدّت، على مستوى السلوك الأخلاقيّ، إلى الفرديّة والنسبيّة، فأصبحت المرجعيّة الأخلاقيّة هي الإنسان نفسه. إنّ الرسالة لا تعارض هذه الاستقلاليّة، بل تجد لها جذورًا في الكتاب المقدّس. ولكن ما ترفضه الرسالة هو الفهم الخاطئ لهذه الاستقلاليّة. فالحرّيّة الحقيقيّة هي من علامات التشابه مع الله. يقول الكتاب: «هو صنع الإنسان في البدء وتركه يستشير نفسه» (ابن سيراخ ١٥/ ١٤). ويرى غريغوريوس النيصيّ أنّ صفة الإنسان الملكيّة، التي تجعله شبيهًا بالله، تكمن في حرّيّة الإنسان وسيطرته على نفسه وسيادته على إرادته. فالطبيعة الإنسانيّة خُلقت لتكون سيّدة العالم بسبب شبهها بالله ملك الكون. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يؤكّد استقلاليّة الأشياء الأرضيّة ويقول: «فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة أنّ الأشياء المخلوقة والمنظّمات ذاتها لها نواميسها وقيمها الخاصّة وعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها، فهذا النوع من الاستقلال هو شرعيّ تمامًا» (٣٨). ولكنّ آباء المجمع يحذّرون، في الوقت نفسه، من الفهم الخاطئ لهذه الاستقلاليّة، إذ إنّهم يقولون: «ولكن إذا كان المقصود باستقلال الزمنيّات» أنّ الأشياء المخلوقة مستقلّة عن الله، وأنّ

الإنسان يقدر أن يتصرّف بها دون أن يعزوها إلى الله، فإنّ المؤمن لا يفوته غلط هذه الأفكار، لأنّ الخليقة تفنى دون الخالق... حتّى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة (٣٩).

إنّ الحرّيّة الإنسانيّة هي إذًا هبة الله للإنسان، وبها يحقّق وجه الشبه معه، ولكن الناموس الأخلاقيّ يأتي من الله أيضًا، وهو ناموس مكتوب في الناموس الطبيعيّ الذي يعبّر عن حكمة الخالق. فإنّ القانون الطبيعيّ ليس سوى الإدراك الذي وضعه الله فينا للتمييز بين الخير والشرّ. وهذا القانون أعطاه الله في عمليّة الخلق (٤٠).

لا تتعارض الحرّيّة الإنسانيّة وناموس الله بالمبدأ، ويفسّر كلّ منهما الآخر (٤١). فالناموس هو تعبير عن الحكمة الإلهيّة. وعندما تخضع الحرّيّة له، إنما تخضع لمبدأ الخليقة الحقيقيّ (٤١).

إنّ الناموس الطبيعيّ والناموس الوضعيّ كليهما من الله، ويعبّران عن عناية الله ومخطّطه. وهذا المخطّط لا يتعارض مع حرّيّة الإنسان الحقيقيّة، بل إنّ استقبال هذا المخطّط وقبوله هما الطريق الوحيد للتعبير عن الحرّيّة (٤٥). فقاعدة الحياة الأخلاقيّة تستند من جهة إلى حرّيّة الإنسان واستقلاليّته وخلقه لأفعاله، ومن جهة أخرى إلى ناموس أخلاقيّ مصدره الله ومعبّر عن حكمته الأزليّة. وما الناموس الطبيعيّ سوى نور العقل الذي وضعه الله في الإنسان (٤٠). فالاستقلاليّة الحقيقيّة هي أن يمتلك الإنسان ناموسًا وضعه الله فيه. ولكنّ استقلاليّة العقل لا تعني أنّه يستطيع خلق قيم وقوانين أخلاقيّة لنفسه (٤٠). إنّ نور العقل هو الذي يجعلنا نميّز بين الخير والشرّ، وهو الناموس الطبيعيّ المغروس في كلّ إنسان كانعكاس للنور الإلهيّ فينا، وقد دُعي ناموسًا طبيعيًّا، لا نسبة إلى الطبيعة غير العاقلة، بل نسبة إلى الطبيعة البشريّة العاقلة (٤٢).

تنتقد الرسالة مفهوم الحرّيّة السائد، الذي يعتبرها حرّيّة بلا قيد أو شرط، ورافضة لأيّ ناموس. أمّا الرسالة فتربط بين الحرّيّة والشريعة، لأنّ كلتيهما من عطايا الله. فشريعة الله لا تُضعف الحرّيّة، بل تحميها بالعكس،

والحرّيّة التي تقبل الشريعة تصل إلى تحقيق ذاتها الحقيقيّة وتبلغ بها إلى الكمال. ولذلك فإنّ التناقض بين الحرّيّة والقانون الخلقيّ السائد في الثقافة الحديثة مبنيّ على فهم خاطئ لطبيعة الحرّيّة (٣٥)، كما أنّ الفهم الخاطئ لاستقلاليّة العقل، باعتباره المشرّع الوحيد للقيم والقوانين الأخلاقيّة، يُلغي ارتباطه بالحكمة الإلهيّة ويتناسى أنّ العقل ذاته هو شعاع من صورة الله المطبوعة في الإنسان. وهنالك مَن لا يرى في البعد الأخلاقيّ سوى قيمة بشريّة محضة، لا دور لها في مشروع الخلاص الإلهيّ (٣٧). ومنهم مَن يُرجع القانون الطبيعيّ إلى مجرّد آلية من الدوافع والغرائز البيولوجيّة والكيميائيّة والفيزيائيّة والنفسيّة التي تحدّد سلوكيّة الإنسان (٤٦-٤٧).

أيّ دور للضمير؟

وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّ الفصل بين الحريّة والشريعة الإلهيّة يقود إلى تشويه دور الضمير، إذ يحرمه من المعايير والقوانين الضروريّة للتمييز، فيصبح الضمير انعكاسًا للانفعالات النفسيّة والعاطفيّة وتأثيرات المحيط. فيصبح تعبيرًا عن حالة الفرد الانعزاليّة في المجتمعات الحديثة، حيث كلّ إنسان له ضميره الخاصّ. فيفقد دوره كرابط يجمع بين حرّيّة الإنسان ونور الله الذي في قلبه. وعندها تتغيّر وظيفة الضمير، فبدل أن يكون مكان المحاكمة، أي قياس السلوك الأخلاقيّ بشريعة الله، يتقلّص ليصبح مكانًا للقرار فقط، أي تعبيرًا عن الاستقلاليّة، فينشأ تعارض بين الشريعة الصالحة للجميع والضمير الذي له شريعته الخاصّة والتي تختلف باختلاف الأفراد. مثل هذه المواقف يشوّه دور الضمير الأخلاقي (٥٥-٥٦).

إنّ الضمير هو المكان الرابط بين الحرّيّة الإنسانيّة وقانون الله، والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يعرف دور الضمير: «يكتشف الإنسان في قلبه شريعة لم يسنّها لنفسه وعليه طاعتها. وهذا الصوت الذي لا يفتأ يحثّه على فعل الخير وتجنّب الشرّ، مذكّرًا إيّاه في الوقت المناسب في صميم قلبه «اصنع هذا وتجنّب ذلك»، هذه الشريعة وضعها الله في قلب الإنسان،

وكرامته تقوم على الخضوع لها لأنها هي التي تحكم عليه». إنّ فهم الصلة القائمة بين الحرّيّة والشريعة يتعلّق بفهمنا الضمير الأدبيّ. (٥٤).

الضمير يحدّد الواجب الأخلاقيّ في ضوء الناموس الطبيعيّ، فقد يخطئ الضمير، ولكن عليه أن يبحث عن الحقيقة بنعمة الله. تنبع قيمة الضمير وكرامته من الحقيقة الموضوعيّة، لا من الحقيقة الخاصّة. لذا يجب أن تكون الكنيسة خادمة الضمير، بالعمل على تنوير الضمير وتكوينه (٦٤).

ممّا لا شكّ فيه أنّ عصرنا يولي أهمّيّة خاصّة لدور الحرّيّة، ولكنّ الحرّيّة لا تعني اختيار هذا أو ذاك، بل هي، في المقام الأوّل، قرار على الذات واستيلاء عليها، في قلب عمليّة الاختيار. إنّها توجّه الحياة نحو الخير أو الشرّ، وتضعها مع الحقيقة أو عليها، في نهاية المطاف، مع الله أو عليه (٦٥).

ثم تدحض الرسالة توجّه بعض اللاهوتيّين الذين يعتبرون أنّ مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة وجوهر حرّيّته يتمثّلان في خياراته الأساسيّة، لا في اختيار أفعاله اليوميّة. وتصبح المسألة الأخلاقيّة عندهم مجرّد توجّه عامّ في الحياة لا صلة له بالتصرّفات والسلوك الحسّيّ الملموس. وهذا الفصل بين التوجّه العامّ والسلوك اليوميّ يجعل من قضيّة الخير والشرّ قضيّة نقاش فكريّة، لا صلة لها بالواقع وغير متجسّدة في سلوك الإنسان مع ذاته ومع الآخرين. وبهذا يصبح السلوك اليوميّ مجرّد حركة فيزيائيّة لا تحكمها المعايير الأخلاقيّة (٦٥).

وتركّز الرسالة بوجه خاصّ على العلاقة القائمة بين الضمير والحقيقة. فلا بدّ أن تكون الحقيقة مرجعيّة الضمير أثناء حكمه على الأشياء. فإنّ اعتبار الحقيقة مرجعيّة للسلوك الإنسانيّ هو محاولة لإخراج الضمير من الفرديّة المطلقة التي تسود حاليًّا العقليّة الغربيّة، إذ لا يمكن أن يكون هنالك قرار أخلاقيّ دون العودة إلى قيمة عليا. في الرسالة البابويّة تدعى الحرّيّة إلى الانفتاح على حقيقة عليا، بعكس حرّيّة الإرادة المغلقة على ذاتها كأنّها حرّيّة فوضويّة تستطيع القيام بأيّ شيء دون الرجوع إلى شخص آخر. وهذا

المفهوم للحرّيّة يفسد طبيعة الحرّيّة (٥٤-٦٤). فالمسافة التي يقيمها الشخص مع ذاته ومع رغباته تحدّد درجة حرّيّته. ويحتلّ عرض المفاهيم العامّة للأنتروبولوجيّة المسيحيّة جزءًا مركزيًّا من الفصل الثاني (٣٥-٦٤).

الحرّيّة الإنسانيّة هي حرّيّة هادفة منجذبة نحو غاية ومدعوّة بنداء يدعوها لاتّخاذ قرارها. وبدون هذا النداء، تتحوّل الحرّيّة إلى حرّيّة اختيار، أي حرّيّة عمياء لا جهة لها ولا أفق. في الواقع لا يمكن الحرّيّة الإنسانيّة أن تكون من دون إطار ولا ضابط. فهي موجّهة نحو خير ما، والضمير المتيقّظ يكون في حالة إصغاء مستمرّ.

لذا فمن واجبات الكنيسة الأولى أن ترشد الإنسان ليصل بذاته إلى اتّخاذ قراره ومساعدته على الوصول إلى النضج الأخلاقيّ، أي إلى القرار الشخصيّ، وإلّا يتحوّل البعد الأخلاقيّ إلى عبوديّة. فكلّ إنسان مدعوّ إلى اتّخاذ قراره في ضوء ضميره وحرّيّته. ولكن، بدون الاستنارة بتعاليم الكنيسة والآباء، يبقى الضمير محرومًا من النور والقرار أعمى. وهذا ما يطرح قضيّة علاقة الشريعة بالحرّيّة. فما هو التفسير المسيحيّ لإشكاليّة العلاقة بين الحرّيّة والشريعة، التي تُعتبر بحقّ من أهمّ القضايا في الفكر الحديث؟

الشريعة والحرّيّة

يضع الكتاب المقدّس الشريعة في إطار العلاقة القائمة بين الإنسان والله. وهذه العلاقة تبدأ بإعطاء الوجود والحرّيّة. ثمّ يكتشف الإنسان أنّ الله الخالق هو الإله المحرّر، الذي أخرج شعبه من أرض العبوديّة وخلّصه من يد فرعون، ومنحه شريعته. فهنالك ارتباط وثيق بين خبرة الله المحرّر والله الذي يعطي لوحي الشريعة. وإذا أخرجنا الشريعة من إطار هذه العلاقة المحرّرة، أصبحت أداة تعسّف. لذلك فإنّ علاقة المؤمن بالشريعة تختلف عمّا هي عليه عند غير المؤمن، لأنّ تعاليم الكنيسة الأخلاقيّة تنبع من اختبار علاقة الحبّ بين الإنسان والله، وهي تتجلّى في علاقة العهد. وبدون هذا

الإطار الإيمانيّ، تتحوّل تعاليم الكنيسة إلى عبء ثقيل.

للشريعة بوجه عامّ طابع تحريميّ: لا تقتل، لا تسرق... في حين تقع الوصيّة «أحبب الله وقريبك» خارج كتب الشريعة. وتتميّز الشريعة بالنهي لأنّها ترسم الحدود التي بدونها ليس هنالك من حبّ ممكن، فإنّ النهي يحمي حدود الحياة التي أوجدها الحبّ، وتعني مخالفة النهي تجاوز الحدود التي ليس بعدها حبّ. ولكنّ الكتاب لا يقول لنا كيف نحبّ، لأنّ علينا أن نخترعه. وعندما تحدّد الشريعة الحبّ، تُفقده جوهره، لأنّ الحبّ مبادرة واختراع. وإذا توسّعت دائرة الشريعة لتصل إلى ميدان الحبّ، تبلغ حينئذٍ ميدان الإيمان، وما الحبّ الخلّاق سوى ثمرة الإيمان المتحوّل إلى حبّ.

الشريعة تُخبرني بحضور الآخر بتحديدها مجاله الحيويّ، وتحذّرني من تجاوزه ومنعه من الحياة. فالعلاقة تبدأ إذًا بإدراك هذه الحدود التي تحمي الآخر، ولكنّ العلاقة لا تُبنى على النهي فقط، ولا بدّ لتطوّرها ونموّها من الإيمان القابل أن يتحوّل إلى حبّ. عندها يتحوّل الآخر إلى مجال للحبّ الخلّاق لأنّه أعطى إمكانيّة الوجود.

إنّ الكثير من الناس يفهم الحرّيّة بمعنى تصرّف الإنسان على هواه ومزاجيّته، أي قدرته على تحقيق أيّة رغبة تخطر بباله، فيخلطون بذلك بين الحرّيّة وحرّيّة الاختيار، وهذه تعني رغبات لا حدود لها. ولكن تحقيق هذه الرغبات هو شيء آخر، إذ إنّ هنالك حدودًا مادّيّة وعمليّة تعيق تحقيقها. فقد أرغب مثلًا أن أصبح ملكًا، ولكن تحقيق هذه الرغبة قد تعترضه حواجز كثيرة لا أستطيع تذليلها، أي أنّي أستطيع أن أرغب في ما أشاء، ولكن هنالك قوانين وأنظمة في كلّ جماعة إنسانيّة تحمي كلّ إنسان من تعدّي الآخر على مجاله الحيويّ. لا بدّ من شريعة توفّق بين رغبات الأفراد المختلفة، وإلّا يصعب العيش معًا. فالوصايا العشر هي لحماية كلّ إنسان من عنف الآخر وعدوانيّته. لذلك لا يقوم مجتمع بدون قانون يكفل العدالة والمساواة بين الجميع، ولكن مجال الحرّيّة الحقيقيّة يبدأ في ما بعد العدالة،

أي بتجاوز مبدأ القانون. والتجاوز لا يعني الإلغاء، بل التكميل. فالإنجيل يدعونا إلى تكوين الجماعة من أجل الملكوت وبناء علاقتنا مع الآخرين بتجاوز الشريعة بالحبّ.

إنّ حرّيّة الاختيار هي الدرجة الأولى من درجات الحرّيّة، أي الاختيار بدون قهر أو قسر بين خيارات عدّة. ولكن قد أجد نفسي بين خيار يحرّرني وآخر يستعبدني. فالاختيار الحرّ لا يحرّرني إلّا إذا اخترت الحلّ المناسب لي وبالنسبة إلى الآخرين، بحيث أبتعد عن الصراعات. فالاختيار الخاطئ، قد يقودني إلى العبوديّة: فمَن اختار تعاطي المخدّرات يُدخل نفسه في العبوديّة. لذلك لا تكمن الحرّيّة الحقيقيّة في حرّيّة الاختيار، بل في الاختيار الملائم الذي يحقّق غاية وجودي ويُنمّي حرّيّتي وحرّيّة الآخرين. وكما يقول بولس الرسول: «كلّ شيء يجوز لي ولكن ليس كلّ شيء ينفع»، فكلّ ما يساهم في عمليّة الخلق وينسجم مع شخصيّتي العميقة، يحرّرني، وما يناقض حركة الخليقة ومبدأها يستعبدني. فالحرّيّة هي في أن أسلك في ما ينسجم مع طبيعتي الحقيقيّة، مع منطق الوجود. ولكن كيف التوفيق بين الحرّيّة وكوني مخلوقًا، أي أنّ وجودي خاضع لتبعيّة؟

إنّ جدليّة الاستقلاليّة والتبعيّة تُعتبر من منطلقات الرسالة الأساسيّة ومفتاح الفهم المسيحيّ للحرّيّة، فهي تؤكّد من جهة على تبعيّة الوجود لمَن أبدعه، ومن جهة أخرى على استقلاليّة الإرادة الإنسانيّة. فالله خلقنا على صورته ومثاله، ولكن كوني مخلوقًا يعني أنّ أسباب وجودي هي خارجة عنّي، أي أنّني أتيت إلى الوجود بفضل آخر، أنّ وجودي يتجاوزني. ويمكن القول إذًا: لا وجود للحرّيّة، بل للتبعيّة. ولكن، إن نظرت إلى هذه الإرادة الخارجيّة التي أوجدتني كتعبير عن فعل حبّ، تكون هذه الإرادة إرادة خلق. والخلق حبًّا هو في جوهره دعوة إلى الوجود المستقلّ الحرّ. لذا يجب البحث في الحبّ عن إمكانيّة التوفيق بين الحرّيّة والتبعيّة.

وربّ قائل يصرّح: إنّنا في الواقع لا نختار، لا الزمان ولا المكان اللذين نأتي فيهما إلى الوجود، ولا نختار جنسنا، ولوننا ولا مكوّناتنا

الوراثيّة. هذا صحيح، ولكن فسحة الحرّيّة لا تشمل معطيات الوجود الأولى، بل كيفيّة التعامل معها. لذا لا بدّ من حماية هذا الوجود من الطرق الخاطئة في استعماله، والذي يخترقه منطق الحياة ومنطق الموت. إنّ الله وهب الوجود للإنسان، مع حرّيّة توجيهه الوجهة التي يسترئيها، ولكنّه، في الوقت نفسه، حذّره من مغبّة اتّباع منطق الموت. فالله، بعكس ما يحاول المجرّب أن يُقنع به حوّاء، يمنح الإنسان أوّلاً حرّيّة الاستفادة من جميع خيرات الأرض، فيسمح له بأن يأكل من جميع أشجار الجنّة: «وأمر الربّ الإله الإنسان قائلاً: «من جميع أشجار الجنّة تأكل» (تك ٢/٦) وينهيه ثانيًا عن التناول من شجرة معرفة الخير والشرّ، كي لا يموت. ففي البدء، كان الربّ المعطي، لا الربّ المحرّم. وإن وُجدَ النهي فغايته الأولى هي حماية الحياة المعطاة.

ليست الحرّيّة، كما يتصوّر بعضهم، غياب أيّ ارتباط، أو أنّ الإنسان خُلق في البداية حرًّا، ثمّ نُزعت عنه حرّيّته، إذ لا وجود دون شبكة علائقيّة، تسبقه وتُحدثه. وهذه التبعيّة تترجَم بقوانين وشرائع. فقوانين الطبيعة والنواميس غايتها المحافظة على هذا الوجود لأنّها ترسم الحدود التي، إذا ما تمّ تعدّيها، تتهدّد الوجود والحياة الاجتماعيّة، كما أنّ مخالفتها يعني اختيار الموت. فحرّيّتنا تتمثّل باختيار الطاعة لتلك القوانين أو عصيانها، أي تشير إلى قدرتنا على اختيار الحياة أو الموت.

إنّ الطاعة لطبيعة الأشياء، ولقوانين الحياة، هي طاعة لمبدعها. وعندها تصبح المخلوقات صلة وصل ووسيط بين الإنسان والله. فمن خلال علاقاتنا مع الأشياء تتجلّى، في الوقت نفسه، تبعيّتنا وحرّيّتنا. فبإمكاننا أن نجعل من الكون مكانًا للحبّ الخلّاق أو، بالعكس، مكانًا للموت والدمار، إذ يستطيع الإنسان أن يدرك هذه التبعيّة ويسخّرها لأهدافه. والعلوم تدلّنا على كيفيّة الاستفادة من قوانين الطبيعة. ليست الحرّيّة فكرة مجرّدة، بل إنّها لا تعبّر عن ذاتها إلّا من خلال العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الأشياء، وتظهر بقدرتنا على التحكّم في القوى الفاعلة فينا. فعندما نقبل الارتباط

بالأصل الذي ينبثق عنه وجودنا، تتجلّى حرّيّتنا من هذا الارتباط عينه، لأنّ فعل الخلق يمنح، مع الوجود، الحرّيّة. فالله خلقنا على صورته ومثاله، فبهذا تكون حرّيّتنا نابعة من شبهنا بالله. فالحرّيّة والشريعة هما صورتان مختلفتان لوجه الله المحبّ.

المحبّة تبعيّة وحرّيّة

ممّا لا شكّ فيه أنّ السلوك الأخلاقيّ جامع مشترك بين البشر، ويتجلّى باحترام القوانين والشريعة المنظّمة لعلاقة الإنسان بالكون والآخرين. ولكن القانون الأخلاقيّ، المنبثق من قبول التبعيّة لقوانين الطبيعة والأشياء، يُعتبر، في نظر المؤمن، طاعة لله، وفي نظر غير المؤمن، طاعة لقوانين الكون. ولكن ما هي مميّزات السلوك الأخلاقيّ المسيحيّ؟ صحيح أنّ تعليم الكنيسة الأخلاقيّ موجّه إلى الجميع، علمًا بأنّ هناك قانونًا أخلاقيًّا طبيعيًّا يشمل الجميع، صالحًا لكلّ زمان ومكان، مثل شريعة حقوق الإنسان. والكنيسة لا تستند فقط، بتعليمها الأخلاقيّ، إلى الوحي، بل إلى الشريعة الطبيعيّة التي وضعها الله في كلّ إنسان، والبابا بولس السادس يعبّر عن هذه الحقيقة بقوله إنّ الكنيسة خبيرة بالشؤون الإنسانيّة. وما الشريعة سوى التعبير عن السلوك المنسجم مع قانون الوجود والإنسانيّة. إنّ ما يميّز شعب الله بوضوح خاصّ ليس هو الشريعة التي تلقّاها، بل رسالته وهي الكشف والشهادة، من خلال حياته، للإله الواحد، خالق الحياة ومعطي الشريعة، وهو إله جميع الأمم.

ولكن إن انتقلنا إلى العهد الجديد، نجد المسيح يقول لنا: «فإن أحببتم مَن يحبّكم فأيّ أجر لكم؟ أوليس العشارون يفعلون ذلك؟ وإن سلّمتم على إخوانكم وحدهم فأيّ زيادة فعلتم؟ أوليس الوثنيّون يفعلون ذلك؟» (متّى ٥/٤٦-٤٧).

يبدو إذًا أنّ المسيح يطلب شيئًا إضافيًّا، يفوق ما هو مطلوب من الوثنيّين وأتباع الشريعة: «سمعتم أنّه قيل للأوّلين... أمّا أنا فأقول لكم».

لكنّ يسوع لا يلغي الشريعة، بل يقودها إلى تمامها، إلى غايتها الأخيرة، أي إرشاد الإنسان إلى الكمال، ليصبح شبيهًا بالله. فقانون المسيح الجديد يهدف إلى أن نصبح كاملين، على صورة الآب السماويّ. وهذا ما تبيّناه في حوار الشابّ الغنيّ مع يسوع، حيث يذكّره المسيح أوّلًا بالشريعة المكتوبة، أي بشريعة الوجود ذاتها، ويدعوه، كخطوة ثانية، إلى رسالة الكمال التي لا تتحقّق إلّا باتّباع المسيح ذاته. ودعوة المسيح هذه ما هي إلّا الدعوة الكامنة في أعماق كلّ إنسان كي يحقّق صورة الله فيه.

إنّ فهم الشريعة فهمًا صحيحًا لا يمكن أن يتمّ إلّا ضمن إطار العهد الذي يجسّد حبّ الله للإنسان ويروي قصّة علاقته مع شعبه، ذلك الحبّ الذي بلغ أقصاه وذروته في يسوع المسيح المصلوب. وكلّ نظر إلى الشريعة خارج هذا الإطار يحوّلها إلى أداة عبوديّة. هذه هي خلاصة الشريعة والأنبياء.

إنّ ما في الشريعة من قيم أخلاقيّة لا يميّز المؤمن من غير المؤمن، ولكن هناك طريقة مسيحيّة خاصّة لتجسيد هذه القيم، وهي تحقيق هذه القيم من خلال اتّباع يسوع المسيح، الذي حقّق العبور من الشريعة إلى المحبّة، أي من الشريعة إلى الحرّيّة. هذا هو العبور الفصحيّ الذي حقّقه المسيح عبر موته وقيامته، محكومًا عليه بالموت. وذلك الموت يتحوّل، بحرّيّته، هبة النفس حبًّا، والخاصّيّة المسيحيّة تنبع من هذا العبور.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الحرّيّة هي سيطرة على النفس. ولكنّها، في الوقت نفسه، مشروع انفتاح كلّيّ لكلّ ما هو موجود. إنّها مشروع الخروج من الذات نحو معرفة الآخر ومحبّته. إنّها جوهر الإنسان الحقيقيّ. لكنّ مأساة الحرّيّة هي بانغلاقها على ذاتها وتعلّقها بالأشياء الدنيويّة، وقد تتمرّد رافضة الحقيقة والخير، جاعلة من نفسها مبدأً مطلقًا. لذلك فإنّ الحرّيّة تحتاج إلى تحرير، والمسيح هو المحرّر. إنّ المسيح قد حرّرنا تحريرًا. فاثبتوا ولا تدعوا أحدًا يعود بكم إلى نير العبوديّة (غل ٥/ ١) (٨٦). فالتمسّك بالحقيقة وعبادة الله هما جذور عميقة للحرّيّة (٨٧).

يكشف لنا يسوع من خلال حياته وتعاليمه أنّ الحرّيّة تجد ملأها في المحبّة، أي في هبة الذات. فما من حبّ أعظم من أن يبذل الإنسان نفسه عن أحبّائه (يو ١٥/١٣). ويسير إلى آلامه بملء حرّيّته (متّى ٢٦/٤٦) وبطاعته لأبيه يقدّم حياته على الصليب لجميع البشر. (فل ٢/٦-١١). إنّ الكنيسة، بتأمّلها صليب يسوع، تكتشف معنى الحرّيّة، أي هبة الذات لله وللآخرين. ويسوع هو الخلاصة الحيّة والشخصيّة للحرّيّة الكاملة بطاعته الكلّيّة لإرادة الله. إنّ جسده المصلوب يكشف لنا عن الرباط الذي لا ينفصم بين الحرّيّة والحقيقة، كما أنّ قيامته تُظهر ما لحرّيّة تعاش وفقًا للحقيقة من قوّة خلاص (٨٧).

يشكّل الربط بين الحقيقة والحرّيّة، في الضمير، المحور الأساسيّ التي تقوم عليه الرسالة البابويّة. وهذا الربط لا يقتصر على مجال الاختيار الأخلاقيّ الشخصيّ، بل يشمل المجال السياسيّ. ويستخلص البابا من تجارب الإنسانيّة القريبة بعض العبر، فيرى أنّ العدالة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا عندما تكون الحرّيّة منقادة للحقيقة وأنّ الاستبداد ينشأ عندما تنتفي الحرّيّة. وإن لم يكن هناك حقيقة متعالية تخضع لها، لن يكون هنالك أي قاعدة تضمن العدالة بين البشر. فإنّ جذور التوتاليتاريّة تكمن في نفي الكرامة الإلهيّة عن الشخص البشريّ (٩٩):

لكنّ هذا العبور من الشريعة إلى الحرّيّة لا يتحقّق بالجهد البشريّ فقط، فالإنسان لا يستطيع تحقيقه بقواه فقط، ولكنّ فسحة الرجاء الروحيّ تبقى مفتوحة باستمرار أمام الإنسان بفضل مساعدة النعمة الإلهيّة وتعاون الحرّيّة البشريّة معها... إنّ المسيح قد فدانا بصليبه، معطيًا إيّانا إمكانيّات جديدة، فجعلنا قادرين، بفضل روحه القدّوس، على تحقيق حقيقة كياننا، محرّرًا حرّيّتنا من الانغلاق على الذات والشهوات. صحيح أنّنا ما زلنا نخطأ، ولكن ذلك لا يعود إلى عدم تمام الفداء، بل إلى عدم خضوع إرادتنا الكامل لنعمة الفداء (١٠٣). ولا يعني هذا أن يصبح ضعفنا مقياسًا للحقيقة والخير... أو أن نكر، بالعكس، كالفرّيسيّين حاجتنا إلى الفداء وكالذين

يمثّلون الضمائر الراضية عن ذاتها والتي لا تحتاج إلى عون النعمة ولا إلى رحمة الله (١٠٤).

ويمكن أن نلخّص ممّا سبق أنّه، في أساس الحياة الخلقيّة، استقلاليّة الإنسان، «فهو سيّد أفعاله» (٤٠)، ولكنّ هناك شريعة خلقيّة تأتي من الله وهو مصدرها (٤٠). لذا ما من تعارض بين الحرّيّة وشريعة الله، فهما متداخلان (٤١). فالشريعة تعبير عن حكمة الله، وبطاعة الحرّيّة لها إنّما تخضع لحقيقة الوجود (٤١). إنّ الحرّيّة والشريعة يلتقيان في المحاكمة العقليّة التي يقيمها ضمير مستقيم مستنير (٥٤-٦٤)، كما تؤكّد الشريعة الطبيعيّة على متطلّبات الخير الشموليّة.

تنبع كرامة الضمير من الحقيقة، وفي حالة الضمير المستقيم، يستقبل الإنسان الحقيقة بشكل موضوعيّ. أمّا في حالة الضمير المنحرف، فيُعتبر الخطأ حقيقة شخصيّة. لذا لا يمكن الخلط بين الخطأ الشخصيّ والحقيقة الموضوعيّة (٦٣).

إنّ تعليم الكنيسة لا يضرّ بشيء بحرّيّة ضمير المسيحيّين، لأنّ حرّيّة الضمير يجب أن تكون في خدمة الحقيقة. وما تهدف إليه تعاليم الكنيسة هو إظهار الحقائق للضمير. لذا فإنّ كنيسة المسيح هي في خدمة الضمير (٦٤). وهذه الحقائق شهد لها الكثير من القدّيسين وقدّم بعضهم حياته حتّى الشهادة في سبيلها (٩١-٩٤).

الرسالة والمسألة الأخلاقيّة في شرقنا

وفي ختام هذا العرض السريع والمحدود للرسالة البابويّة، نتساءل عمّا يمكن أن تقوله لنا في الإطار الثقافيّ والحضاريّ في منطقة الشرق الأوسط... إنّ المسألة الأخلاقيّة، وفقًا لعرض الرسالة البابويّة، تتحكّم فيها جدليّة الحرّيّة والشريعة، الاستقلاليّة والتبعيّة، الحرّيّة والمحبّة، الفرديّة والشموليّة، الحرّيّة والحقيقة. وممّا لا شكّ فيه أنّ إغفال هذه الجدليّة لصالح أحد مكوّناتها يؤدي إلى خلل وأزمة في الفكر والسلوك الأخلاقيّ،

وهذا ما حدث في الثقافة الغربيّة خلال السنوات الأخيرة، إذ تحوّل التساؤل الأخلاقيّ إلى مجرّد قضيّة شخصيّة وفرديّة. وهذا ما تسعى الرسالة إلى تصحيحه. إلّا أنّنا نلاحظ أيضًا فقدان هذه الجدليّة في الشرق أيضًا، ولكن بصورة معاكسة، إذ يسيطر بُعد الشريعة على حساب الحرّيّة والاستقلاليّة، ويسيطر الناموس على روح المحبّة المبادرة، ممّا يُفقد القضيّة الأخلاقيّة بُعدها الشخصيّ، لتصبح توافقًا شكليًّا مع الشريعة، ويغيب الجهد الشخصيّ مع الذات، والبحث، في أعماق الضمير، عن الحقيقة. إنّ غياب التوتّر الجدليّ في القضيّة الأخلاقيّة يُفقد المجتمع الطاقة الضروريّة اللازمة للتقدّم والتطوّر الأخلاقيّ والحضاريّ، إذ يجب علينا أن لا ننسى أنّ جوهر الثقافة والحضارة هو الانتصار على الذات والتحكّم في القوى الفاعلة فينا، وبالتالي القدرة على تطويع الظروف المحيطة. والعدالة لا تحقّقها القوانين والشرائع فقط، بل البحث والسعي المستمرّ لترجمتها على أرض الواقع بالتحرّر من قوى الأنانيّة والانغلاق الكامنة في قلب كلّ منّا. بدون هذه القوّة المعنويّة الأخلاقيّة النابعة من التوتّر الجدليّ بين الذات والجماعة من جهة وبينهما وبين حقيقة تعلو عليهما من جهة أخرى، لا وجود للإبداع الحضاريّ والمساواة بين البشر، لأنّ الحرّيّة الحقيقيّة ليست بانتصار الإنسان على أخيه، بل بانتصاره على نفسه. ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة على غياب هذا التوتّر الجدليّ:

إنّ الحياة الأخلاقيّة، كما تؤكّد الرسالة البابويّة، تنطلق من مبدأ أساسيّ هو استقلاليّة الإنسان واستقلاليّة الشؤون الأرضيّة، ممّا يجعل من الإنسان الفاعل الحقيقيّ لأفعاله، ويؤسّس مسؤوليّته الخلقيّة ويضعه أمام خيارات مستقبليّة حاسمة. فهل هذه الاستقلاليّة التي أكّدت عليها الثقافة الغربيّة حتّى التطرّف، وبنت عليها فلسفتها وعلومها، هي من القيم السائدة في ثقافتنا؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ الرسالة تعارض مفهوم الاستقلاليّة التي تجرّد الإنسان من أيّة تبعيّة وارتباط بمصدر وجوده، ولكن نفي الاستقلاليّة لا يقلّ خطورة عن رفض التبعيّة، إذ يضمحلّ دور الإنسان الفاعل وتضعف شخصيّته الخلقيّة. وهذا يعني لاهوتيًّا أنّه لا مكان للحرّيّة في العلاقة مع

الله، بل تخضع فقط لمنطق الشريعة. فيأخذ الله حينئذ صورة السلطة المطلقة التي تحكم العالم مباشرة، دون تفويض أحد. وعلى مثل هذه الصورة تتصوّر جميع السلطات نفسها. ألسنا في حاجة في شرقنا إلى إحياء روحانيّة ولاهوت يؤكّدان على قيمة الحرّيّة الإنسانيّة في علاقة الإنسان بالله دون أن ننسى رباطنا الوجوديّ به؟ فنحن على أمل ورجاء أن تهبّ نسمة الحرّيّة على مجتمعاتنا وفي علاقاتنا، عندما ندرك أنّنا لسنا بعد اليوم عبيدًا، بل أبناء أحرار لله الواحد.

تؤكّد الرسالة على أنّ يسوع لم يُلغِ الشريعة، بل أكملها بالانتقال الفصحيّ من الأنا نحو الآخر، أي ببذل الذات حبًّا. وبمعنى آخر أنّه الانتقال من العهد القديم إلى العهد الجديد، أي أنّ الديناميّة الأخلاقيّة والعلاقة مع الآخر لا يحكمها منطق الشريعة، بل منطق المحبّة. عندها لن يغلب على العلاقة مع الآخر طابع الحماية والخوف، بل تتحوّل إلى فسحة خلق وإبداع، وإلى التساؤل الذي توحي به هذه الإشكاليّة: فهل نقيس سلوكيّتنا الأخلاقيّة وتفاعلنا مع الآخرين وفقًا لهذه القفزة الإنجيليّة، أم أنّ الشريعة تبقى هي المعيار؟ ألا يغلب على التربية الأخلاقيّة في كنائسنا الطابع الشرائعيّ حيث تتحقّق راحة الضمير بعدم مخالفة الشريعة، أي أنّ السلوك مع الآخر يبقى داخل دائرة التحريم والسلبيّة، ويختفي منه عنصر المبادرة، فيبقى في مستوى الممنوع والمسموح، والنواهي والأوامر؟ أليست تربيتنا الأخلاقيّة في حاجة إلى غرس روح المغامرة الفصحيّة، لنخرج من طمأنينة الشريعة إلى المحبّة المقلقة؟

ومن القضايا التي تطرحها الرسالة علينا، قضيّة السلوك الأخلاقيّ في مجتمع متعدّد الأديان. إنّ السلوك الأخلاقيّ هو جامع مشترك بين البشر، إذا سلّمنا بوجود قانون أخلاقيّ طبيعيّ حاضر في جميع البشر. لذا فإنّ تعليم الكنيسة الأخلاقيّ موجّه إلى الجميع. فحفظ الوصايا والقيم الأخلاقيّة لا يميّز بين المؤمن وغير المؤمن. فيبقى النقص الذي كشفه يسوع للشابّ الغنيّ، وهذا النقص لا يكتمل إلّا باتّباع المسيح، والسير على خطاه، أي

السعي إلى تحقيق هذا البعد الإضافيّ الذي يطلبه المسيح، وهو بذل الذات حبًّا. وهذا البعد لا يأخذ معناه الحقيقيّ إلّا في ضوء العبور الفصحيّ، إذن لا تختلف القيم الأخلاقيّة بين أناس لهم معتقدات دينيّة مختلفة، ولكن هناك طريقة مسيحيّة في كيفيّة تحقيقها، وهي تلك التي حقّقها المسيح في تجسّده وموته وقيامته.

من التساؤلات التي تُطرح أيضًا علينا في شرقنا، كون مسألة الخطيئة تبقى محصورة في المستوى الفرديّ، ولا نعير أهمّيّة تذكر للخطيئة الساكنة في البنى الاجتماعيّة، أي لا نشعر بمسؤوليّتنا الشخصيّة عمّا يحدث من خطايا على المستوى الاجتماعيّ. إنّ إيقاظ المسؤوليّة الجماعيّة والتحسّس لها يجب أن يكونا من مقوّمات حضورنا في هذا الشرق. فالمسيحيّ لا يمتلك الرجاء لنفسه، بل هو مدعوّ إلى إيقاظ الرجاء عند الآخرين. لذا فالقلق على مصير الآخر هو من مقوّمات إيمانه.

وأخيرًا تؤكّد الرسالة على دور الحقيقة في توجيه الحرّيّة الأخلاقيّة وتحرّرها من الانغلاق على الذات. بدون حقيقة متعالية، هنالك خطر السقوط في الفرديّة. وإذا كان لكلمة الحقيقة وهجها البرّاق، فإنّ ادّعاء النطق باسمها يؤدّي إلى الإرهاب الفكريّ. فكم من المذابح ارتُكبت باسمها، كما أنّ الادّعاء بامتلاكها يحوّلها إلى موروث ماضويّ، إلى شريعة. لذلك يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ الحقيقة البهيّة لا يمتلكها أحد وتبقى حقيقة متعالية نسعى إليها كما نسعى إلى تلمّس وجه الله، فهي تشدّنا إلى الأمام بقدر ما نبحث عنها.

المراجع المعتمدة

- *Cahiers pour croire aujourd'hui*, Supplément n° 8, 1992; n° 129-130, 1993.
- *Nouvelle Revue théologique*, tome 115, n° 6, 1993.

ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

لمّا كانت الرسالة بهاء الحقيقة تعالج موضوعًا من أخطر الموضوعات، إذ تمسّ إلى الإنسان وحياته الأخلاقيّة، ولمّا كانت تتّخذ، في معظم صفحاتها، مواقف تناقض آراء الكثير من المفكّرين المعاصرين، بما فيهم الكاثوليك، فلا عجب أن تكون ردّات الفعل حولها كثيرةً جدًّا، تتراوح لهجاتها بين المناوئة المعتدلة والمناقضة العنيفة - وهي غير قليلة - والمؤيّدة باعتدال أو ببعض الصلابة.

وأمام وفرة المراجع، واختصارًا للسرد المملّ، قصرنا مستنداتنا على المصادر الآتية:

١ - بعض الصحف اللبنانيّة ومجلّة عراقيّة (سنذكرها جميعها بعد قليل)،

٢ - صحيفتَي *Le Monde* و *Témoignage chrétien* الفرنسيّتين[١]

٣ - مجلّتَي *Actualités religieuses dans le monde* و *Golias* الفرنسيّتين[٢]

٤ - مجلّة *The Tablet* الإنكليزيّة[٣]،

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق

(١) *Le Monde*, 6 octobre 1993, articles de P. Valadier, s.j., H. Tincq, Cardinal Lustiger, Cardinal de Courtray; *Témoignage Chrétien*, 16 octobre 1993, article de J.-P. Bagot.

(٢) *Golias*, No 34 (automne 1993), pp 29 à 83; *Actualités Religieuses dans le Monde*, 15 nov. 1993.

(٣) *The Tablet*, 11 art., from oct. 16, 1993 until january 8, 1994.

وفي الصحف الأجنبيّة المذكورة هنا إحالات إلى الكثير ممّا جاء في غيرها من الصحف العالميّة،

٥ - وأخيرًا كتاب للأديب الفرنسيّ أندره فُروسار بعنوان **دفاعًا عن البابا**[٤].

وما دمنا في ذكر مراجعنا نقول، في ما يخصّ العربيّة منها، إنّها أقلّ من عدد أصابع اليد. فنصّ الرسالة لم يُنشر حتّى الآن بالعربيّة، علمًا أنّنا سمعنا عن ترجمة قام بها أحد الكهنة اللبنانيّين. وقد أقامت كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس بالكسليك ندوة عَرض فيها ثلاثة من الأساتذة فصولَ الرسالة الثلاثة واكتفوا بالعرض عمدًا. أمّا الصحف اللبنانيّة فقد كان لها حتّى اليوم، على حدّ معرفتنا، ثلاث مساهمات فقط، إحداها بقلم الأستاذ ميشال أبي فاضل في جريدة النهار (٣١/١٢/١٩٩٣، ص ١٣) والأخرى للأستاذ روني ألفا في جريدة **نداء الوطن** (١١/١٢/١٩٩٣، ص ١٢). وخصّصت **المجلّة الكهنوتيّة** في عددها الثالث والأخير من سنة ١٩٩٣ مقالاً عولجت فيها رسالة البابا، إلاّ أنّ تلك المقالة ليست سوى ترجمة لِما نشرته مجلّة *The Tablet* الآنفة الذكر في عددها الصادر يوم ٩ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٣، وهو مجرَّد عرض ومختصر للرسالة. وكذلك القول عن مقالي الجريدتين اللبنانيّتين، فلم يكن فيهما لكاتبَيهما ردّات فعل تذكر، إذ اكتفيا بالعرض أيضًا.

والقول نفسه يقال عمّا جاء في مجلّة **الفكر المسيحيّ** العراقيّة التي تصدر في الموصل، فاكتفت في عددها الصادر في تشرين الثاني/ كانون الأوّل ١٩٩٣ بعرض مفصَّل للرسالة (ص ١٤٨-١٥١).

أمّا في العالم الغربيّ، فقد اختلف الأمر كلّيًّا، وانبرى المفكّرون، حتّى قُبَيل صدور الرسالة، يتناولونها بالتمحيص والنقد، فيصفّون منها البعوضة على حدّ قول الإنجيل.

---

(٤) André Frossard, *Défense du Pape*, Paris, Fayard, nov. 1993.

المعترضون

أهمّ الاعتراضات على الرسالة تلخّص في ما يلي ـ ونبدأ بأشدّها لهجةً:

١ ـ **نظرة البابا إلى العالم متشائمة**. فهو يراه منغمسًا في الخطيئة، ويريد العودة إلى الماضي، إلى حقبة سادتها الانضباطيّة والطاعة[٥].

٢ ـ **لا يجوز للبابا أن يفرض تعاليمه**، ولا يحقّ للكنيسة الكاثوليكيّة أن تفرض مواقفها وتدّعي أنّها الوحيدة التي تملك الحقيقة. فمن شأن تلك المواقف أن تحدّ من مسار الحوار المسكونيّ. وجدير بالذكر أنّ أكثر القائلين بذلك هم من اللاهوتيّين البروتستانت[٦].

٣ ـ وعليه، **فينبغي أن تترك الكنيسة للناس أن يفسّروا الشريعة بحسب ضميرهم**، على نحو ما فسّر المسيح الشريعة بحرّيّة تامّة[٧]. ولا يجوز أن تنسى الكنيسة ما للأفراد من مسؤوليّة، فجميع المؤمنين مسؤولون ولهم كلمتهم[٨].

٤ ـ لا يحقّ للكنيسة أن تفرض تعاليمها بالحزم الذي تظهره في مجال الخلقيّات، **لأنّها قد أخطأت في الماضي وما زالت تخطئ**. أطلب، مثلاً، مواقفها من قبول قانون الإعدام، وحكمها السنيّ على غليليو طوال ٥٠٠ عام[٩].

٥ ـ **رسالة «بهاء الحقيقة» مغالطة**، تقول الحقيقة ظاهرًا في حين هي تغلط باطنًا، إذ إنّها تخلط سهوًا أو عمدًا بين أتباع المسيح وأتباع الكنيسة.

---

(٥) الفيلسوف Zbigniew Mikolejko، في مجلّة *Actualités Relig. dans le Monde* (مختصر: *A.R.M.*)، ١٥/١١/١٩٩٣، ص ١١.

(٦) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ١٠.

(٧) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ١٠.

(٨) *A.R.M.*، ع. م.، ص ٢٨ و٣٤.

(٩) *Témoignage Chrétien* (مختصر: *T.C.*)، ١٦/١٠/١٩٩٣.

فهل الخضوع لتعليم المسيح يفرض الخضوع لتعاليم السلطة الكنسيّة»[١٠]؟

٦ ـ ويقول المعترض نفسه: هذه الرسالة تحطّ من شأن الضمير وتبالغ في قولها بأنّه معرّض للخطأ، في حين تعظّم من قدر عصمة السلطة الكنسيّة. فكأنّي بالبابا يقول: أنتم أحرار، ولكن شريطة أن تطيعوا[١١].

٧ ـ يقرّ بعض المعترضين، من أمثال اللاهوتيّ هانس كُونغ، أنّ البابا استلحق نفسه، وفي الصيغة النهائيّة الرسميّة التي برزت بها الرسالة، ألغى ذكر العصمة البابويّة ذكرًا صريحًا فأبعد عن الوثيقة خطر الوقوع في غلطة فادحة، إلّا أنّ الكنيسة لم تبدّل شيئًا من تعاليمها في العمق[١٢]. ويضيف E. Drewermann في هذا الباب ما هو أشبه بالتشفّي: «ما يهمّ البابا ليس ملكوت الله، بل ملكوت الكنيسة»[١٣].

وبإزاء تلك الاعتراضات القاسية التي لا تخلو من التهجّم والمزاجيّة، ثمّة اعتراضات أقرب إلى النقد المتّزن والروح العلميّة. ونوجزها على النحو الآتي:

١ ـ دخلت رسالة بهاء الحقيقة ميدانًا ما زال فيه الأخذُ والردُّ بين المذاهب اللاهوتيّة قائمين. وبدخولها هذا الميدان على ذاك النحو من التدقيق المطلق، فإنّها تعرّض نفسها للخلل، إذ قد تُضطرّ إلى التراجع في ما بعد[١٤].

٢ ـ كما أنّ خوض المعترك بالطريقة التي تتّبعها الكنيسة من تشدُّد في المواقف، لممّا يثبّط عزائم الباحثين، ويُخشى من هذا الأسلوب تفريق الصفوف بدلًا من التوحيد بين المختلفين[١٥]. ويبدو من مواقف البابا هذه

(١٠) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ٢٥-٢٦.
(١١) *A.R.M.*، ع. م.، ص ٢٦.
(١٢) *T.C.*، ٩/١٠/١٩٩٣.
(١٣) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ٣٤-٣٥
(١٤) P. Valadier, *Le Monde*, 6 oct. 1993
(١٥) المرجع نفسه.

أنّه قليل الثقة بعلماء اللاهوت. قالها بغصّة وبعض الاغتمام اللاهوتيّ الكبير برنار هيرينغ[١٦].

٣ ـ لقد أخطأت الرسالة من وجهة نظر المنهجيّة السليمة ـ والكلام هنا للفيلسوف البروتستنتيّ الشهير بول رِيكُور، إذ انتقلت من مستوى «التاريخيّة» إلى صعيد «الدّواميّة»، أي أنّها انطلقت من حادثة تاريخيّة (هي دعوة شابّ غنيّ معيّن) لتجعل منها قاعدة مطلقة[١٧].

والرسالة لا تعالج المسائل من كونها مشاكل وإشكاليّات، ولا تأخذ بالاعتبار تطوّر الفكر منذ الأكوينيّ، بل هي تُوجِّه وحسب[١٨]. وزاد هنا بعض الغلاة أنّها دُوغماتيّة وإيديولوجيّة، ولا تراعي تطوّر العلوم عامّةً، لاسيّما الإنسانيّة منها[١٩].

٤ ـ لا يحقّ للرسالة أن تتكلّم على الحقيقة كأنّها أمر يُقتَنى، بل على أنّها ما نحن فيه. فإنّنا لا نملك الحقيقة بل هي تملكنا.

المؤيّدون

في المقابل، يقول المؤيّدون، رادّين على مَن سبقوا:

١ ـ البابا محقّ عندما يصرّ على أنّ هناك حقيقة موضوعيّة تتعدّى الحقائق الذاتيّة وتكون لها مرجعًا. وهذه الحقيقة المرْجع هي مَن لمسته أيدينا ورأته عيوننا: يسوع المسيح[٢٠].

٢ ـ ويسوع المسيح، ابن الله، هذا الكائن الأسمى والمطلق، هو محبّة، ويدعونا لا إلى تجاهل الأفراد والسيطرة عليهم، بل يدعونا إلى

---

(١٦) Bern. Häring, in *The Tablet*, oct. 23, 1993, p. 1378

(١٧) Paul Ricœur, dans *A.R.M.*, n° cité, pp 18-19

(١٨) المرجع السابق، ص ١٨-١٩.

(١٩) *Golias*, n° cité, pp 39, 38

(٢٠) *A.R.M.*, n° cité, p. 11

الغيريّة[٢١]. والسلطات المدنيّة العلمانيّة نفسها تستند إلى مرجعيّة مطلقة كما حصل يومَ أُعلنت حقوق الإنسان إبّان الثورة الفرنسيّة العظمى سنة ١٧٨٩، فقال معلنوها إنّهم «تحسّسوا تلك الحقوق ودوّنوها وهم في حضرة الكائن الأسمى»[٢٢].

٣ ـ وليست بهاء الحقيقة مجرّد تحذير أو تقييد للحرّيّات، بل إنّها تذكير بكرامة الإنسان وبما خُلق من أجله. وليس البابا بحاجة إلى مَن يعلّمه كيف يدافع عن حقوق الإنسان، هو الذي كانت له اليد الطولى في دكّ معاقل النظم الديكتاتوريّة في العالم[٢٣].

٤ ـ والبابا لا يتجاهل جهود العلماء والباحثين، بل يدعوهم صراحةً إلى مساعدته ومتابعة جهودهم لتنجلي الحقيقة على أكمل وجه[٢٤].

٥ ـ أمّا عن عصمة السلطة، فلا بدّ من الثقة بالكنيسة لأنّ عصمتها هي من الله. والمسألة مسألة إيمان ولا يجوز لمَن يقول إنّه مؤمن أن يقبل ببعض الحقائق ويترك جانبًا بعضها الآخر[٢٥].

٦ ـ ولئن يشدّد البابا من لهجته فلأنّه يخشى خشيةً لها ما يبرّرها أن تطغى النسبيّة في علم الأخلاقيّات[٢٦].

٧ ـ وحسنًا يفعل البابا برفضه النسبيّة المائعة، إذ إنّه لا يغرب عن باله الناشئة ومستقبلها[٢٧]، كما أنّه يريدنا جميعًا أن نتسلّح بالحماسة والطموح، غير مكتفين بخلقيّة غامضة هشّة قوامها بعض الحسّ الجماعيّ والتضامن والتحسّس بأمور العالم الثالث وما إلى ذلك[٢٨].

(٢١) A. Frossard, *op.cit.*, p. 96

(٢٢) A. Frossard, *ibid.*, p. 85

(٢٣) *Id.*, *ibid*, p. 92 et 115-116

(٢٤) *The Tablet*, nov. 6, 1993, p. 1445

(٢٥) *The Tablet*, oct. 16, 1993, p. 1331

(٢٦) Mary Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1583

(٢٧) Frossard, *op.cit.*, p. 104

(٢٨) M. Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1331

٨ ـ والمؤيّدون يدعون الفاترين إلى الالتزام. كفى تذبذبًا وشكًّا. يجب التمسُّك بحقيقة ثابتة. صحيح أنّ الإيمان هبة من الله ولا ينبغي أن نبالغ في ثقتنا بأنفسنا، لكنّ الله بحاجة إلى تجاوبنا في هذا النطاق (حادثة شفاء غلام قائد المائة بليغة: «لم أرَ مثلَ هذا الإيمان في إسرائيل»[٢٩].

٩ ـ ويقول هنري تَنْك، محاولاً أن يكون موضوعيًّا في تحليله، إنّ الرسالة قد تبدو قاسية اللهجة في إعلانها المبادئ، ولكنّ الكنيسة تعلّمت من مؤسّسها أنّه لا بدّ من الرحمة، فلا شكّ أنّها ستعرف في الواقع كيف التوفيق بين الصرامة في المبدأ وتفهّم مشاكل الناس في الحياة العمليّة[٣٠].

١٠ ـ وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى تأييد للرسالة جاء على لسان إمام المسلمين في فرنسا والمطران إرميا كبيرُ الأحبار الأرثوذكس في البلد المذكور. وممّا قاله الإمام: «إنّ هذه الرسالة شريعة كمال وحرّيّة»[٣١].

الخاتمة

عرضنا بإيجاز ردّات الفعل على رسالة البابا **بهاء الحقيقة**، ولم نشأ أن نعلّق عليها أو نبدي رأيًا فيها، تاركين للقارئ أن يبتّ، عالمين أنّ حَبرًا عملاقًا في حجم يوحنّا بولس الثاني يصعب نقده من جهة ولا يحتاج، من جهة ثانية، إلى مَن يبرّر مواقفه. إلاّ أنّنا نودّ أن نقول في الختام كلمتين، إذ إنّنا، لو عدنا إلى نصّ الرسالة لرأينا أنّ البابا يشدّد على أمرين في غاية الأهمّيّة نتبنّاهما ونحثّ على التأمّل فيهما والأخذ بمضمونهما:

١ ـ فمَن أطاع الكنيسة في توجيهها، أطاع الله، لأنّه أوكل إليها سلطان الحلّ والربط في الشؤون الأساسيّة التي تمتّ إلى العقيدة والأخلاق. ومَن أطاع الله لا يُسْلَب حرّيّته، بل على العكس، يزداد حرّيّةً، لأنّه باتّصاله بالله يشاركه حرّيّته تامّةً.

(٢٩) Frossard, *op.cit.*, p. 107

(٣٠) H. Tincq, art. cité plus haut

(٣١) *A.R.M.*, n° cité, p. 10

٢ ـ ثمّ إنّ الدعوة إلى القداسة لا تثبّط الهمم، وما كانت البطولة وقفًا على القدّيسين الذين تُرفع صورهم فوق المذابح، بل جميع المسيحيّين وجميع الناس معنيّون بالكمال. ونحن شاكرون للبابا تذكيرنا بواجب القداسة لأنّنا خُلقنا على صورة الله ومثاله، وما لا يستطيعه البشر الضعفاء بمفردهم يستطيعونه مع الله، فإنه سبحانه وتعالى على كلّ شيء قدير، وإنّ نيرَه ليّن وحمله خفيف(٣٢).

(٣٢) نسوق في الختام بعض الأرقام التي تبيّن مدى انتشار رسالة بهاء الحقيقة في العالم الغربيّ:
- صدرت منها سبع طبعات فرنسيّة مختلفة.
- حتّى يوم ١٥/١١/ ١٩٩٣، أي بعد ٣ أشهر من صدورها، بيع منها نحو ١٦٠,٠٠٠ نسخة في فرنسا وحدها.

فؤاد أفرام البستانيّ (*١٩٠٤-١٩٩٤)

يوم الثلاثاء في الأوّل من شباط/ فبراير ١٩٩٤ طوى الموت عَلَمًا خفّاقًا طالما رفرف في سماء الآداب العربيّة، وحجبت سُتُرُ المنون نجمًا نيّرًا كثُرَ ما أطلّ بأشعّته من خلال مجلّة المشرق يرفدها بالعِلم والعمل طوال سنين مديدة. ولعلّه من الأصوب ألّا يقال في فؤاد أفرام البستانيّ - وهو ذاك الوجه الساطع - إنّه غاب، لأنّ مَن كان بحجمه وتألُّقه لا يمكنه أن يرحل عن ذاكرة التاريخ وقلوب المحبّين والعارفين.

كان، رحمه الله، سليلَ الأسرة البستانيّة التي واكبت نهضة العربيّة وما زالت، فأغنتها بالأدباء والشعراء واللغويّين والنقلة والباحثين والمؤرّخين والموسوعيّين والمربّين، ولن نبالغ إن قلنا بأنّه جمع في شخصه جلّ ما اجتمع لسائر أنسبائه العظام من مواهب وصفات. فكان الأديبَ الذوّاقة، والمؤرّخ البحّاثة، والعالِم الموسوعة، واللغويّ البليغ، والمربّي الحكيم، فضلًا عمّا تحلّى به من مناقب الإنسان الإنسان، والوطنيّ المخلص، والمؤمن الورع الفاضل. وما تركه من أثر في أذهان طلّابه ونفوسهم، وما خلّفه من آثار في سائر ميادين المعرفة، قمين بأن يعكس بعضًا من عبقريّته. فأجيالٌ من طالبي العلم مدينة له بـ **منجد الطلّاب** الذي أربت طبعاته على الأربعين وما زالت تتوالى، وبـ **المجاني الحديثة** في أجزائها الخمسة،

(*) هذا التاريخ هو الذي ينبغي اعتماده، لا سنة ١٩٠٦ كما خُيِّل إلى الكثيرين. فقد تأكّد ذلك للدكتور حارث البستانيّ، نجل المرحوم، بعد مراجعة سجلّات العماد في كنيسة سيّدة التلّة ببلدة دير القمر حيث جاء أنّ فؤاد بن جرجس أفرام البستانيّ وُلد في شهر آب ١٩٠٤ واقتبل العماد المقدّس في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر من السنة نفسها.

وسلسلة الروائع بأجزائها السبعة والخمسين، ودائرة المعارف التي جدّدها وأشرف على إصدار مجلّداتها الأربعة عشر الأولى وحرّر قسمًا كبيرًا من مداخلها، وسوى ذلك الكثير الكثير.

ومجلّة المشرق التي تدين له بأمانة تحريرها مدّةً ناهزت ربع القرن، بين ١٩٢٧ و ١٩٥٠، تنحني أمامه بإجلال وعرفان جميل، راجيةً أن لا تُحرَم العربيّة من بعده مَن يتابع رسالته بمثل ما قام به عِلمًا وانفتاحًا واتزانًا وإنسانيّة**.

المشرق

(**) كتبت جميع الصحف اللبنانيّة مقالات ضافية عن فؤاد البستانيّ لدى وفاته وبعدها، نذكر منها على سبيل المثال النبذ القيّمة التالية التي وردت في صحيفة النهار البيروتيّة في: ٤/٢/١٩٩٤، ص. ١٣ (بقلم فاضل سعيد عقل)، و ٨/٢/١٩٩٤، ص. ١٣ (بقلم الحركة الثقافيّة ـ أنطلياس)، و ٢٨/٣/١٩٩٤، ص. ١٨ (بقلم جوزف حنين). كما نذكر نبذة بالفرنسيّة لرئيس الجمهوريّة السابق شارل حلو في صحيفة *L'Orient-Le Jour* البيروتيّة يومَ ٢ شباط ١٩٩٤. ومَن أراد الاطّلاع الوافيّ على سيرة العلّامة الراحل وآثاره، فعليه بآخر الجزء التاسع من مجموعة الروائع التي صدرت مجلّدةً تجليدًا فخمًا سنة ١٩٧٧ (ص. ٢٦٢-٣٧٦).

في اللغة العربيّة وشواذّها

أنطون بشارة قيقانو*

ـ ١ ـ

توطئة

اللغة العربيّة من أجمل اللغات الساميّة وأرقاها «وأكثرها ألفاظًا وأدقّها تعبيرًا»[١] وأطوعها إطلاقًا لما فيها من اشتقاق وإبدال وقلب ومجاز وتعريب[٢]، حتّى عدّها بعضهم «شامة في وجنة

(*) باحث مصنّف وأديب لبنانيّ.

(١) الألفاظ العربيّة والفلسفة اللغويّة ص: ٧، لكاتبها جرجي زيدان، بيروت ١٨٨٦.

(٢) لقد اشتقّوا ـ مثلًا ـ من الضَّرْب فعل ضَرَبَ، يَضْرِبُ، إضْرِبْ. وسمّوا آلة الضرب مضرَبًا ومضرابًا؛ ورأوا قديمًا النقودَ تُسَكّ بحديدة منقوشة تُضْرَب عليها (المنجد، مادّة سكّ)؛ فقالوا على المجاز: ضَرَبَ النقودَ، كما قالوا في النحاس: نحَّس وصفَّر؛ ونحن اليوم بدورنا نقول في التلفون: تلفن، يتلفن، تلفونًا، وتلفنةً؛ وفي التلفزيون: تلفز، يتلفز، تلفزة. وفي تنكيل (جيم مصريّة) الحديد، أي ألبسه مادّة النيكل، نكّل، يُنكّلُ، تنكيلًا. (أنظر ضحى الإسلام ١: ٣٠٥ و٣٠٦، القاهرة ١٩٥٢؛ وفؤاد أفرام البستاني: مقدّمة دائرة المعارف، المجلّد الأوّل، بيروت ١٩٥٦). على أن نلفظ هذه الأسماء والأفعال بشكل نكسبها فيه الصبغة العربيّة كما أكسب الأقدمون الأسماء الأعجميّة الصبغة العربيّة بلفظهم لها فقالوا في ألفونس Alphonse: ألفنس وأدفنش وأدفنش [ذال معجمة] (شرح مجاني الأدب ١: ٤٦٥ و٣: ١٣٣١) وأدخلوا عليه أل التعريف فقالوا: الأدفنش، وقالوا في BADAJOZ: بطليوس وجعلوا من النسبة إليها بطليوسي.

كان العربُ بالأعمّ الأغلبِ لا يراعون قاعدةً في التعريب، ويكتبون الاسم الأعجميّ بما يبدو من ظاهرِ لفظهِ وبما يُوافق منطوقهم، فعدم تمكّنهم من النطق صحيحًا بلغة الأعاجم جعلهم يلفظون الأسماء كما تطرق مسامعهم أو كما تخرجها مخارجهم الصوتيّة، فعرّبت =

اللغات»[٣]، كما أنّ «معرفتها ضروريّة لإتقان أخواتها»[٤] الساميّات.

بنيت قواعدها على التركيب المنطقيّ المتسلسل بحيث إنّه إذا فقدت حلقة انتثر نظام عقدها وغمض فهم ما بعدها[٥]. أمّا إذا تتبّعها الدارس بتدرّج وانتظام وجد البساطة والسهولة في فهمها وتحصيلها.

ـ ٢ ـ

النحاة واللغة

لقد قسّم النحويّون اللغة إلى اسم وفعل وحرف[٦]، وقالوا لا بدّ لكلّ فعلٍ من فاعل ولا بدّ لكلّ فاعلٍ من مفعول يقع عليه حكم الفاعل ـ وهذا

= بذلك طائفة من الأسماء الأعجميّة ـ أمّا نحن اليوم فبإتقاننا اللغات الأجنبيّة نلفظ الكلمة الأعجميّة بحسب مخارجها الصوتيّة في لغتها الأصليّة؛ فتبقى الكلمة على طابعها الأعجميّ.

وقالوا في الإبدال: أسهل وأسْهَبَ أي نزل السهب وهو المكان السهل (كتاب الإبدال ١: ٣٦هـ لأبي الطيّب اللغويّ الحلبيّ، تحقيق عزّ الدين التّنوخي، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، دمشق ١٩٦٠، كما قالوا: أربي وأرمى أي زاد على صاحبه؛ وقالوا: أربى على السبعين، وأرمى عليها، وأرميت ورميت أي زدت. ومنها الرُّباءُ والرَّماءُ أي الزيادة. ومن الرِّباء أخذ الرِّبا في المبايعات، وفي الحديث: فمَن زاد أو ازداد فقد أربَى (المصدر السابق ١: ٣٧ـ ٣٨).

وقالوا في القلب: عكس الشيءَ يعكسه عكسًا: ردَّ آخره على أوّله، ومقلوبه: عسك به عسكًا: لصق، ومقلوبه أيضًا كعس والكعس: عظم السُّلامى [الأصابع] والجمع كعاس ـ ومقلوبه أيضًا وأيضًا كسع والكسع: أن تضرِبَ بيدك أو برجلك على دُبُر شيءٍ (ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم ١: ١٥٤ و١٥٥ مادّة عكس).

وقالوا في التعريب: قميص وسروال ودياج وفالوذج ولوزينج وبركار وقانون وناي وزمرّد وياقوت وقمقم وطست وفنجان إلخ (أنظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢: ٢٤٩).

(٣) المعلّم بطرس البستاني: مقدّمة قاموس محيط المحيط.

(٤) الألفاظ العربيّة والفلسفة اللغويّة ص: ٥.

(٥) من هنا كان تقصير الطلّاب وضعفهم في تحصيل القواعد العربيّة لأنّه يفوتهم الكثير من أبوابها بارتقائهم من صف إلى أعلى في ختام السنة المدرسيّة ولمّا يكملوا المنهج المقرّر في اللغة فتخفى عليهم مسائل كثيرة.

(٦) كلمةُ النحاةِ قولٌ مفرَدُ باسمٍ وفعلٍ وبحرفٍ تردُ
(نار القرى في شرح جوف الفرا، ص: ٢ للشيخ ناصيف اليازجي، بيروت ١٨٨٢).

التقسيم تقسيم منطقيّ بحت لم يعرفه العربيّ ولم يألفه ـ وجعلوا حدَّ الفاعلِ الرفع دلالة على سموّ المكانة والرفعة وحدَّ المفعول النصب لوقوع فعل الفاعل عليه، لأنَّ مَن وقع عليه الفعل كانت منزلته دون منزلة من فعل الفعل، وخصُّوا الخفض بالأسماء دون الأفعال «لأنَّ الفعلَ لا يُحقَّر وإنَّما تحقَّر الأسماء»[٧].

ثمَّ أجازوا حذف المفعول حين تدلّ عليه قرينة واعتبروا أنّ الفعل لا يخلو من فاعلٍ وقد يخلو من مفعول كأكلتُ وشربتُ. أي أكلتُ خبزًا وشربتُ ماءً[٨].

وقاس النحويّون ما سمعوه من كلامِ العرب على ما وضعوا له من قواعد ثمّ صنّفوا «المسائل المتشابهة تحت قاعدةٍ واحدةٍ»[٩] فما طابقها كان صَحيحًا وما خالفها عُدَّ شاذًا غريبًا.

ولو اكتفى النحويّون بالحكم على أنّه قول شاذ ولا يقاس عليه لهان الأمر، لكنّهم «تمحَّلوا أن يجدوا تقديرًا لكلّ خطإٍ، أو تصويبًا لكلّ لهجة»[١٠] ففلسفوا وأوّلوا وأوغلوا في التأويل وأغربوا في الإعراب حدَّ الخيال[١١] ليبرّروا الشواذ ويجعلوا من قول شاعرٍ أخطأ في قوله ـ

---

(٧) الكتاب ٢ : ١٣٥، لسيبوية، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٦هـ.

(٨) ديوان أبي الطيِّب المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبري ٤ : ٢٨١-مصر ١٩٥٦، ومصباح الطالب في بحث المطالب ص: ٢٤١، للمعلّم بطرس البستاني، بيروت ١٨٥٤، وإعراب أمثلة كتاب بحث المطالب عد ٣١٦ ص ٦١، مطبعة المرسلين اليسوعيّين، بيروت ١٨٦٥.

(٩) ضحى الإسلام ١: ٢٩١.

(١٠) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٨٤، تأليف الدكتور سامي الدهّان، دمشق ١٩٦٢.

(١١) أنظر حول الجدل الكلاميّ اللغويّ عبّاس حسن النحو الوافي ١ : ١٦ هـ ١؛ دار المعارف، مصر ١٩٦١. وتعليل النحاة في عدم تنوين الاسم الممنوع من الصرف حيث يقول: «ولكن تعليل يرفضه التأمّل وقد آنَ الوقت لإهماله...» لأنّ السبب الحقيقيّ لمنع الاسم من الصرف وعدم تنوينه هو أنّ العربَ الفصحاء هكذا نطقت به «نطقت بهذا منونًا وبذاك غير منون» على فطرتها وسجيتها «لا لسبب آخر، كمرعاةٍ لقواعدَ علميّةٍ وتطبيق لأسس فلسفيّة منطقيّة؛ فإنَّ هذه وتلك لم تكن معروفة لديهم في عصر صدر الإسلام وما قبله من عصور الجاهليّة، فلم يستخدموا المشابهة ولم يستعينوا بقياس المناطقة أو غيره من مسالك الجدل والتوهّم وأشباهه ممّا لا يوافق حياتهم الأولى». =

واستشهدوا به - صوابًا يطابق القاعدة؛ فكان أن «ترخّصوا في استخدام مصطلحات ليست من اللغة في شيء، كالعامل والمعمول والناصب والجازم والجارّ وغيرها، ممّا مهّد السبيل للفلسفة الكلاميّة ولمنطق اليونان، بما لهما من قياسات ومصطلحات، أن ينفذا إلى هذا الدرس»[١٢] وصار درسُ النحو «درسًا في الجدل يعرض النحاة فيه قدرتهم على التحليل العقليّ بما كانوا يفترضون من مشكلات وما يقترحون لها من حلول»[١٣] وأتوا بأمثلة لا تخطر على فكر لبيب ولا يمكن أن يستخدمها فصيح في أسلوبه، ولم ترد في نصّ سوى في كتبهم النحويّة كقولهم: أزيدًا لم يضرب عمرًا إلّا إيّاه[١٤]، وقد كنتُ أظنُّ أنَّ العقرب أشدُّ لسعةً من الزنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاها[١٥]، ومسألة الكحل[١٦] وغيرها[١٧]، وكلّها أشبه بالأحاجي والحيل منها بالأسلوب الصافي الرصين الجدير بأن يكون مثلًا.

ولكن إذا عرفنا أنّ النحاة أنفسهم قد أجازوا للشاعر ما لم يجيزوه لسواه وأنَّ للوزن والقافية حكمهما عليه (وكم حكم الوزن والقافية على الشاعر، فأخّر وقدّم وحرّك وسكّن ورفع ونصب)[١٨]، لوجب عدم الأخذ

= والنحو الوافي ٤: ٢٦٩ هـ ١ [حول الفاء السببيّة وجواز نصب المضارع بعدها بأن مضمرة أو عدمه] وص ٢٧١ إلى ٢٧٤ وص ٢٨٣ هـ ١ وص ٣٠٠ هـ ٣ [حيث لا الناهية جزمت فعل الشرط وجوابه، وتخيّلهم في إعراب تلك الأمثلة لمَن يتمسّك بصحّتها]، وجميعها أمثلة شاذة لا تصلح للقواعد ولا هي منه في شيء سوى أنّه نُطِقَ بها!! ولو كان خطأً!! وص ٣٢٩.

(١٢) في النحو العربيّ ص ١٤، نقد وتوجيه، تأليف مهدي المخزومي، بيروت ١٩٦٤.

(١٣) المصدر السابق ص ١٤-١٥.

(١٤) ابن مضاء القرطبي: الردّ على النحاة ص ١٢٦، نشره وحقّقه الدكتور شوقي ضيف؛ وفيه الكثير من هذه الأمثلة.

(١٥) مغني اللبيب ١: ٨٨، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر بدون تاريخ.

(١٦) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٣٠٠.

(١٧) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٩٠.

(١٨) نحو:

لا طيبَ للعيش ما دامت منغصةً   لذاتُهُ بادِّكارِ الموتِ والهرمِ.
سِلي إن جهلتِ الناسَ عنّا وعَنْهُمُ   فليس سواءً عالمٌ وجهولُ.

(شرح قطر الندى وبلّ الصدى ص ١٣٠ و١٣١ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤). =

بذلك الشواذ الوارد في شعره وطرحه جانبًا وعدم حشو الأدمغة به وتسويد صفحات كتب اللغة بالدفاع عنه وتبرير قائِله، في حين أنَّ قائله لم يكن يقصد ما استنتجه اللغويّون من قوله وإنّما كان همّه أن يقول الشعر، فهكذا استقام له الوزن وهكذا تمَّ نطقه به؛ وأبو عبيدة كان يقول: «ليس الشعر حجّةً في النحو لأنَّ الشاعر يُضطَرُّ فيلجئهُ الاضطرار إلى أن يقولَ ذلك»[١٩].

أمثلة النحويّين

قالوا في المبتدأ:

هو الاسم المرفوع المجرَّد عن العوامل اللفظيّة للأسناد[٢٠]. وهذا تحديد فلسفيّ منطقيّ بحت، لأنّ العربيّ في بداوته لم يكنْ يدري ما تعني كلمة «عوامل» ولا «العوامل اللفظيّة» ولا «الأسناد» نحو: اليومُ أشربُ.

وقالوا في الظرف:

هو كلّ اسم مكان أو زمان حدث فيه فعل وتضمّن معنى في[٢١] نحو: اليومَ أشربُ. واحتجّوا على ذلك بقول امرئ القيس:[٢٢]

= صَرَمَتْ حِبَالَكَ بعدَ وصلِكَ زَيْنَبُ والدهرُ فيه تصرُّمٌ وتَقَلُّبُ.

(مجاني الأدب في حدائق العرب ٤: ٨٩ عد ١٠٩).

فيا عَجَبًا من دائلٍ، أنتَ سيفُهُ، أمَا يتوقَّى شفرتي ما تقلَّدا؟

(منتقيات أدباء العرب في الأعصر العباسيّة ص ٣٢٦ للأستاذ بطرس البستاني، مكتبة صادر، بيروت ١٩٤٨).

(١٩) نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٥٢، طبعة ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩؛ وانظر في النحو العربيّ ص ١٦٦.

(٢٠) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٨٦.

(٢١) المصدر السابق ص ٢٥٣.

(٢٢) حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس ص ١٧٣ رقم ٥٧، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣م. وقد وردت رواية البيت فيه بتسكين «أشْرَبْ» على ما يعرف بـ«الروم» وهو حركة الشفتين بالضمّ في السكون (انظر رسالة الغفران ص ٢٩٠ و٢٩١ لأبي العلاء المعري، تحقيق بنت الشاطئ، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٠) وللبيت روايات متعدّدة منها رواية وردت فيها كلمة «أسقى» بدلًا من كلمة «أشرَبْ» (انظر ديوان امرئ القيس =

اليومَ أَشرَبْ غيرَ مستحقبٍ إثــمًـا مـن الله ولا واغـلِ

فمَن أنبأنا أنَّ امرأ القيس قد نصب اليوم على الظرفيّة، أو نطق بالفعل «أشرَبْ» ساكنًا؟ وهل كانت القراءات معروفة في زمنه؟ ليقول بيته بـ«الروم»!! أليس هذا من عمل راوية لجأ إليه أحدهم يسأله شاهدًا على الظرف فكان أن جاءه بهذا البيت ونسبه لامرئ القيس ونصب له فيه كلمة اليوم؟؟؟ كما جزم فيه الفعل المضارع المجرَّد لمَن سأله فتوى في قراءة شاذّة سمعها بجزم المضارع المجرَّد؛ فأورد له أيضًا هذا البيت وجزم له فيه «أشرَبْ» ونسبه لامرئ القيس؟ «فصحَّت» عندئذٍ القراءة؛ وفي الطوسي عن أحمد بن حاتم: «لم أجد أحدًا من الرواة يعرفها [يعرف الأبيات التي يذكر فيها امرؤ القيس هذا البيت]، وسمعتهم يذكرونها له»[٢٣].

وهكذا أجازوا إعراب «اليومُ» الأوّل بالرفع على الابتداء و«اليومَ» الثاني بالنصب على الظرفيّة. وكان لنا من كلمة واحدة إعرابان مختلفان نتخبّط بينهما!!

وقالوا في كان وأخواتها وإنَّ وأخواتها:

إنّهما من النواسخ تدخلان على المبتدأ والخبر؛ فكان ترفع الأوّل وتنصب الثاني نحو: كان زيدٌ حاضرًا، وإنَّ تعمل عكس كان أي تنصب الأوّل وترفع الثاني نحو: إنَّ زيدًا حاضرٌ. وإذا بهم يجيزون: كان زيدٌ حاضرٌ وإنّه زيدٌ حاضرٌ؛ وحجّتهم في ذلك أنَّ اسم كانَ هو ضمير الشأن المستتر وأنَّ اسم إنَّ هو الضمير ذاته المتّصل بها وجملة زيدٌ حاضرٌ من المبتدأ والخبر هي خبر كان وإنَّ[٢٤].

= ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨، وشعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ١٩).

(٢٣) ديوان امرئ القيس ص ٤١١ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

(٢٤) إعراب أمثلة كتاب بحث المطالب عد ٢١٩ ص ٤٠ وعد ٢٢٠ ص ٤١.

وقالوا في ليس:

«متى انتقض خبرُها بإلَّا بطُل عملُها»[٢٥] نحو: ليس الطيِّبُ إلَّا المسكُ؛ لكنّهم أجازوا النصبَ بعدها على الخبريّة؟؟ وقالوا: «إن شئتَ رفعتَ الاسم والخبر... وإن شئتَ نصبتَ الخبر»[٢٦] ولعلّهم أجازوا ذلك لسماعهم بيتًا من الشعر جاء فيه خبر ليس منتقضًا بإلَّا ومنصوبًا فأجازوا؟

وسمعوا قوله:[٢٧]

أتهجرُ ليلى بالفراق حبيبها وما كان نفسًا بالفراق تطيبُ[٢٨]

بنصب كلمة نفسًا.

(و) سمعوا قوله:

فقلتُ أدعُ أخرى وأرفع الصوتَ جهرةً
لعلَّ أبي المغوار مِنكَ قريبُ[٢٩]

بجرّ كلمة أبي بعد لعلَّ

وبدلًا من أن يخطئوا قائليهما ويعدّوا بيتيهما من الشواذّ راحوا يؤولونهما تأويلًا غريبًا عجيبًا بعيدًا كلّ البعد عن القاعدة الموضوعة،

---

(٢٥) المعلّم بطرس البستاني: مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٠٧، بيروت ١٨٥٤.

(٢٦) أنظر ديوان أبي تمام ٤: ١١٢ بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمّد عبده عزّام، دار المعارف، مصر ١٩٦٥. ومَن شاء الوقوف على جوازات النحويّين عليه بالتعليق الذي علّقه المعلّم بطرس البستاني على كتاب بحث المطالب وسمّاه مصباح الطالب في بحث المطالب؛ فيتبيّن اختلاف آرائهم وتضاربهم حول القاعدة الواحدة «حتّى باتت اللغة وكأنّ لا ضابط لها» [ص ٢٨٤هـ]، وما إجازة النصب بعد إلّا في خبر ليس إلّا واحدٌ من تلك الجوازات؛ وعبّاس حسن: اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٤٦ س ٣... وص ٦٦ س ١... وص ٦٧ وص ٨٤ س ١٩ وص ٨٥ س ١، دار المعارف، مصر ١٩٦٦.

(٢٧) البيت للمخبَّل السعدي. انظر الجمل للزجاجي ص ٢٤٦ هـ ٣، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية باريس ١٩٥٧.

(٢٨) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه ألفية ابن مالك ص ٨، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.

(٢٩) المصدر السابق ص ١٢٧.

فجعلوا ـ في البيت الأوّل ـ (ما) حرف نفي و(كان) زائدة و(نفسًا) تمييزًا، معلّلين أنّ من شروط التمييز أن يفسّر ما أنبهم من الذوات[٣٠] ـ وهذا تحديد فلسفيّ منطقيّ أيضًا ـ وجعلوا ـ في البيت الثاني ـ (لعلّ) حرف جرّ و(أبي) مجرورًا لفظًا مرفوعًا محلًّا على الابتداء و(قريبُ) خبر المبتدأ[٣١]. في حين أنّ الإعراب الأكثر تناولًا وموضوعيّة في البيت الأوّل هو أن تكون (كان) ناقصة كشأنها و(نفسًا) بالرفع اسمها والجملة خبرًا، وهذه هي «الرواية الصحيحة»[٣٢]. وفي البيت الثاني: أن تكون (لعلّ) عاملة عمل إنَّ و(أبي) اسمها منصوب بالألف و(قريبُ) خبرها. وللبيت هذا رواية بالنصب وردت في أمالي القالي[٣٣] علّق عليها المصحّح في الهامش: «هكذا في النسخ بالألف منصوبًا، وهو خلاف ما في كتب اللغة والنحو من أنّه مجرور بلعلّ في لغة عقيل ويستشهدون لذلك بالبيت؛ فإن صحَّ ما هنا كان فيه روايتان»[٣٤].

التنازع: وتنازعوا في التنازع حتّى عدَّ بابه «من أكثر الأبواب النحويّة اضطرابًا وتعقيدًا وخضوعًا لفلسفة عقليّة خياليّة ليست قويّة السند بالكلام المأثور الفصيح، بل ربّما كانت مناقضة له»[٣٥].

المنادى: واختلفوا في المنادى، فقالوا إنّه مبنيّ على الضمّ أي على ما كان يرفع به قبل النداء إذا كان معرفة، في المفرد وعلى الألف في المثنّى وعلى الواو في الجمع نحو: يا يوسفُ يا يوسفان يا يوسفون؛ وإنَّ النكرة

(٣٠) المعلّم بطرس البستاني: مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٩٣.
(٣١) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه الفية ابن مالك ص ١٢٧.
(٣٢) الجمل للزجاجي ص ٢٤٦ هـ ٣
(٣٣) كتاب الأمالي ٢: ١٤٧ تأليف القالي، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٤.
(٣٤) من العجب أنّه إذا جرى أحدهم في إعراب بيت من الشعر ميتًا ما فيه من شواذ تبعه الجميع في ذلك الإعراب دون تغيير أو إشارة، إلى أنَّ لهذا البيت وجهًا آخر يجري إعرابه عليه، وما على القارئ إلّا أن يطلب البيت الأوّل ـ مثلًا ـ في جميع كتب النحو التي اعتنت بإعراب الشواهد فيرى أنّ الجميع ينقل بعضهم عن بعض دون أن يتكلّف واحدٌ أن يقول إنَّ لهذا البيت وجهًا آخر يمكن إعرابه عليه.
(٣٥) عبّاس حسن: النحو الوافي ٢: ١٦٣، دار المعارف، مصر ١٩٦١.

المقصودة مبنيّة كذلك على الضمّ نحو: يا رجلُ. أمّا النكرة غير المقصودة فتنصب كقول الأعمى: يا رجلاً خذ بيدي.

النكرة المقصودة: ثمّ قالوا إنَّ النكرة المقصودة متى وصفت ترجّح نصبُها على ضمِّها حملاً على المشبّه بالمضاف، لأنَّ النعتَ من تمام المنعوت كيا عظيمًا يُرجى لكلّ عظيم.

وإذا كان الاسم المنادى مبنيًّا قبل النداء قدر بعد النداء بناؤه على الضمّ كياسيبويه ويا هذا؛ وإذا اضطرّ الشاعر إلى تنوين المنادى المبنيّ على الضمّ جاز له تنوينه وهو مضموم وكان له نصبه نحو:

سلامُ الله يا مطرٌ عليها ...[٣٦]

(و)... يا عديًا وقتك الأواقي[٣٧]

المنادى المنعوت والمعطوف: أمّا إذا نُعِتَ المنادى جاز في نعته الرفع والنصب، وإن عطفْتَ عليه بعلم وجب ضمّ المعطوف ما لم يكن محلًّى بأل فيجوز رفعه ونصبه[٣٨] نحو:

ألا يا زيدُ والضحّاكُ أو والضحّاكَ سِيْرًا ...[٣٩]

الممنوع من الصرف: وفي الممنوع من الصرف، صرفوا ما منعوا ومنعوا ما صرفوا، «وجعل النحاة يفرضون لهذا المنع عللاً ثمّ يختلفون أنكر الاختلاف فيما يفرضون»[٤٠]، فأجازوا وقدّروا كما في حسّان وشيطان

---

(٣٦) وتتمّة البيت: وليس عليك يا مطرُ السلامُ؛ وهو من قصيدة للأحوص الأنصاري (خزانة الأدب ٢: ١٣١، المطبعة السلفيّة، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

(٣٧) وصدر البيت: ضربت صدرها إليَّ وقالت: ... وفي نسبة قائله اختلاف (انظر شرح شذور الذهب ص ١١٢، لابن هشام)، والصواب يا عديُ بالضمّ لكن الوزنَ ألجأه إلى تنوينه فجاء به منونًا على النصب (المصدر السابق ص ١١٣).

(٣٨) أنظر: المعلّم بطرس البستاني، مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٦٦ هـ ٢ وص ٢٦٧ هـ ١.

(٣٩) إين هشام: قطر الندى وبلّ الصدى ص ٢١٠، مصر ١٩٥٤.

(٤٠) إحياء النحو ص ١٦٩، لإبراهيم مصطفى، القاهرة ١٩٥١.

وصرًّان وظمآن، وسلاسلًا، وأغلالًا، حتّى بات الممنوع مصروفًا والمصروف ممنوعًا[٤١].

فقالوا:

قسمًا بمكّةَ والمقامِ. . .[٤٢]

ثمّ قالوا:

قسمًا بمكّةِ والمقامِ. . .[٤٣]

وحجّتهم في ذلك أنّ الشاعر إذا كنّى بمكّة عن الحضرة الإلهيّة جاز جرّها لنزع صفة العلميّة عنها، وإذا كان المراد بمكّة اسم المدينة، منع من الصرف[٤٤].

وتشاجروا في الظروف وإعرابها والحروف المهملة وأحكامها[٤٥]، فكيف هي عند سيبويه ظرف محلّه النصب أبدًا وما بعدها خبر، ولا يُسأل بها إلّا عن الأوصاف الغريزيّة، فيقال كيف زيدٌ أصحيحٌ أم سقيمٌ؟ ولا يقال كيف زيدٌ أقائمٌ أم قاعدٌ، بل يكون السؤال عن مثل هذا بهل أو بالهمزة.

وهي عند السيرافي غير ظرف فهي مبنيّة على الفتح موضعها الرفع مع المرفوع والنصب مع المنصوب، فتكون عندئذٍ خبرًا في نحو: كيف زيدٌ؟ وحالًا في كيف جاءَ زيدٌ؟[٤٦].

---

(٤١) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٥٤ هـ ١ وص ١٥٥ هـ ٢ وص ١٥٨ هـ ٢ وص ١٦٢ هـ ٢.

(٤٢) ديوان ابن الفارض ص ١٤٤، طبعة أمين الخوري، المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩٠٤.

(٤٣) ديوان ابن الفارض ص ٣١٦، طبعة رُشيد الدحداح، مرسيلية ١٨٥٣.

(٤٤) راجع الديوان المذكور ص ٣١٨.

(٤٥) أنظر في الحروف باب قد (مغني اللبيب ١: ١٨٦ ط. دمشق ١٩٦٤)، وباب الكاف المفردة (المصدر السابق ص ١٩٥)، والفاء زائدة أو عاطفة (النحو الوافي ٤: ٣١٠ هـ ٢).

(٤٦) إحكام باب الإعراب عن لغة الأعراب ص ٦٧٨، للمطران جرمانوس فرحات، نشره الشيخ رُشيد الدحداح، مرسيلية ١٨٤٩.

و(ما) هي كافّة وغير كافّة، كافّة في إنَّ وأخواتها، لكنّهم أجازوا أعمالَها مع ليت وإلغاءها فقالوا:

ألاَ لَيْتَما هذا الحمامُ أو الحمامَ لنا ...[٤٧]

وهي زائدة مع كي نحو: لكيما يغفرَ لكم أبوكم[٤٨].

وهي كافّة مع كي أيضًا نحو: وقفتُ لها كيما تمرُّ...[٤٩]

وإنَّ (ما) الواقعة قبل خلا وعدا هي مصدريّة عند جمهور النحاة وزائدة عند المازني؛ وإنَّ (خلا) و(عدا) و(حاشا) هي حروف جرّ؛ إذا تقدّمتها (ما) [ما عدا (حاشا)] فلا تدخل عليها ما، ولستُ أدري كيف جعلوا من قول الأخطل:

رأيتُ النـاسَ مـا حاشـا قريشًـا

شواذًا لا يُقاس عليه، ولم يحاولوا تأويلَ ذلك وتبريرَه كما فعلوا بقول جرير:

... أن سيقتلُ...[٥١]

وقالوا إذا تقدّمتها ما ترجّح أنّها أفعالٌ وانتصب ما بعدها، لكنّهم أجازوا النصب أو الخفض بها دون ما، وقالوا: إذا نصبت بها كانَت أفعالاً وإذا جررت بها كانت حروفًا، كما يمكن الجرُّ بها وإن تقدّمتها (ما) ـ لأنّها زائدة ـ على رأي المازني[٥٢]؟؟؟

---

(٤٧) البيت للنابغة الذبياني، **الديوان** ص ٣٥، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت، ١٩٦٠.

وفي أعمال ما وإلغائها مع ليت انظر مبادئ العربيّة ٤: ٢٢٢ عد ٣٨٤ ف ٢ هـ ٢، للمعلّم رشيد الشرتوني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٤٢.

(٤٨) إنجيل مرقس ١١: ٢٥ من الترجمة الكاثوليكيّة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٥١.

(٤٩) البيت لنُصيب الأكبر، كتاب الأغاني ١: ٣٤٩ لأبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت ١٩٥٥.

(٥٠) ديوان الأخطل ص ١٦٤ هـ ط، وانظر مصباح الطالب ص ٢٨٤-٢٨٥ هـ ٢.

(٥١) ديوان جرير ص ٣٤٨، للصاوي، مصر ١٩٣٤.

(٥٢) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٨٤ و٢٧٦ وإعراب أمثلة كتاب بحث المطالب ص ٧٦ عد ٤٠١ وص ٧٧ عد ٤٠٢، ٤٠٣.

الإضافة مع أل: لقد أجاز الكوفيّون الإضافة مع أل ومنعها البصريّون؛ واستشهد الكوفيّون على ذلك بإجازات مسموعة عن العرب[٥٣]، لكنّهم نسوا أنّ القائل الذي استشهدوا بقوله لم يكن يقصد شيئًا ممّا احتجّوا بقوله.

- ٣ -

بساطة الشاعر وجمال الشعر

إنَّ الشاعرَ العربيّ لم يكن يعرف شيئًا من قواعد النحو ولم يكن همّه أن تكون «نفسًا» تمييزًا أو اسمًا لكان ولا أبًا أو أبي بالنصب أو الخفض وإنّما همّه أن يقولَ الشعر متى استقام له وزن دونَ أن يعرف ما الوزن؟ يقوله عفو الخاطر، حتّى إنّه لم يكن يدري ما الفاعلُ أو المفعول[٥٤]، فكيف نريده يدري إن كانت لعلَّ تنصب أو تخفض؟ أو «فإنّي وقيارٌ بها لغريبُ» أو «وقيارًا»[٥٥].

وإنَّ «ما» الواقعة قبل خلا وعدا وحاشا والواقع بعدها المستثنى مجرورًا لا تكون مصدريّة وإنّما هي زائدة؟[٥٦] وحديثه لطيف منمق خارج عن الكلفة[٥٧]، وهو في قوله للشعر يخطئ ويصيب كما يخطئ كلّ امرئٍ على وجه البسيطة.

الراجز العُماني: دخل الراجز العُماني يومًا على الرشيد فأنشده في صفة فرس:

كـأنَّ أذنيـه إذا تـشـوَّفـا   قـادمـةً أو قـلـمًـا مـحـرَّفًـا

(٥٣) عبّاس حسن: النحو الوافي ١: ٤٩٠.
(٥٤) خير مثال على ذلك قول الفرزدق (الديوان ١: ٢٦٢ هـ ٥ للصاوي، مصر ١٩٣٦)، وانظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ١: ٣٠٨ مع الهامش ١.
(٥٥) البيت لضابئ البُرجمي (الأعلام ٣: ٣٠٥ للزركلي)، وله رواية بالنصب على غير ما يستشهد بها النحاة وردت في الكامل ١: ١٨٨ للمبرِّد، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٥١.
(٥٦) النحو الوافي ٢: ٢٦٢ وما بعدها.
(٥٧) ضحى الإسلام ١: ٣١٩-٣٢٠.

«فعلم القوم كلُّهم أنّه قد لحن ولم يهتدِ منهم أحدٌ لإصلاح البيت إلّا الرشيد» فقال له:

تخالُ أذنيه إذا تشوَّفا ... [٥٨]

فكان على النحويّين ألّا يحاولوا تبرير الخطأ بأخطاءٍ أخرى وبتعليلات فاسدة معوجّة يستنتجونها ولا طائل تحتها بل كان عليهم أن يقولوا إنّ هذا الشاعر قد أصاب وذاك قد أخطأ وقوله شاذٌ لا يقاسُ عليه: «وما جعلَ الشعراءَ معصومين يُوَقَّوْنَ الخطأ والغلطَ، فما صحَّ من شعرهم فمقبول وما أبته العربيّةُ وأصولُها فمردود»[٥٩].

النابغة الذبياني: كذلك النابغة الذبياني ـ حكم عكاظ ـ قد أخطأ في موضعين من قصيدته الدالية التي مطلعها:

أمِن آلِ ميّةَ رائحٌ أو مغتدِ   عجلانَ ذا زادٍ وغير مزوَّدِ[٦٠]

الأوّل في قوله:

زعمَ الغدافُ بأنَّ رِحْلَتَنا غدًا   وبذاكَ خبَّرنا الغدافُ الأسودُ

فاحتار النحويّون في تبرير خطأه ولفّوا وداروا وبدلًا من أن يقولوا: أخطأ فيُريحون ويستريحون، أخذوا باستنباط العلل النحويّة المتضاربة[٦١].

والثانية في قوله:

عنمٌ يكادُ من اللطافة يُعْقَدُ[٦٢]

---

(٥٨) الكامل في اللغة ٢: ٩٤.

(٥٩) الصاحبي في فقه اللغة ص ٢٧٦ لابن فارس، حقّقه مصطفى الشويمي، بيروت ١٩٦٤، والمزهر ٢: ٤٩٨ للسيوطي، وقد نقل السيوطي فصله هذا عن ابن فارس.

(٦٠) شعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ٦٤١، وديوان النابغة ص ٣٨.

(٦١) أطلبها في كتاب شعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ٦٤١ هـ ٤.

(٦٢) المصدر ذاته ص ٦٤٤، والبيتان هما:

سقط النصيف ولم تُرِدْ إسقاطَهُ   فتناولته واتّقَتْنا باليَدِ

بمُخضَّبٍ رخصٍ كأنَّ بَنانَهُ   عَنَمٌ يكادُ من...

إلّا أنّه في هذه المرّة قد أراحهم هو من التأويل والتعليل إذ أقرّ بنفسه عن خطأه لمّا دخل يثرب وسمع القينة تغنّي شعره وقد مدّت صوتها بكلمة اليدِ فصارت الكسرة كالياء ومدّت يعقدُ فصارت الضمّة كالواو؛ ففطن لذلك[٦٣].

لكنّهم توقّفوا عند قوله:

كليني لهم يا أميمَة ناصبِ[٦٤] . . . .

واختلفوا في نصبه المنادى مع أنّه معرفة، فقالوا «والأحسن بالضمّ». وبدلاً من أن يخطّئوه، راحوا يختلقون شتّى التأويل، فقالوا: إنّه منادى مرخّم حذفت تاؤه، ثمّ هو لم يجرّها مجرى الترخيم فأتى بها بالفتح[٦٥]. وقالوا: إنّه مرخّم والأصل: يا أميمَ، ثمّ أدخلت التاء غير معتدّ بها. . . وقيل: هو مبنيّ على الفتح لأنّ منهم مَن يُبقي المنادى المفرد على الفتح. . .[٦٦] إلى سوى ذلك من التعليلات والتبريرات الطويلة المعوجّة.

عمل النُحاة في الشعر واللغة

فالنحاة هم الذين حمّلوا الشعراء أشياء لم يقولوها ولم تخطر لهم ببال: «وإنّما نطقوا (أي الشعراء) عن فطرةٍ وطبيعة»[٦٧]؛ والنحاة هم الذين أمنوا اللغة والنحو بتعليلات فاسدة «فأغرقوا القواعد في الشواذ، وأفسدوا الأحكام بالاستثناء حتّى ندر أن تستقيم لهم قاعدة أو يُطرد عندهم قياس»[٦٨]، وأوردوا على ذلك أمثلة راحوا يؤوّلونها ليصحّحوها فزادوها إفسادًا «لأنّ العربيّ الذي نطق بتلك الأمثلة لا يعرف. . . شيئًا من تلك

---

(٦٣) المصدر السابق ص ٦٤٤ هـ ١.

(٦٤) وتتمّة البيت: وليلٍ أقاسيهِ بطيءِ الكواكب (المصدر السابق ص ٦٤٤ والديوان ص ٩).

(٦٥) شعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ٦٤٤ هـ ٦.

(٦٦) خزانة الأدب ٢: ٢٧٩، ٢٨٠.

(٦٧) **النحو الوافي** ١: ٦٩ هـ ٣، والذي يقوله المؤلّف هناك ينطبق تمامًا هنا.

(٦٨) **المرجع في تدريس اللغة العربيّة** ص ١٨٢ نقلًا عن كتاب «**في أصول الأدب**» لأحمد حسن الزيّات، مصر ١٩٣٥.

المصطلحات التي ظهرت أيّام تدوين العلوم وجمعها وتأليفها، ولا شأنَ له بها»[٦٩]؛ كتأويلهم لبيت الأعشى[٧٠]:

ولستَ بالأكثر منهم حصىً   وإنَّما العزَّةُ للكاثرِ[٧١]

وكتأويلهم لبيت أبي نوّاس:[٧٢]

كأنَّ صغرى وكبرى من فقاقِعِها   حصباءُ درٍّ على أرضٍ من الذهب[٧٣]

وكلّها تأويلات «مرفوضة لا يعرف عنها الشاعرُ شيئًا»[٧٤].

حبّ الظهور في المجالس: دفعهم إلى ذلك حبُّ الظهور في مجالس المناظرات وشغفهم بكلّ ما هو جديد؛ ولمّا أحسَّ الأعراب بلجوئهم إليهم يستفتونهم حول كلمةٍ أو بيتٍ شعر عمدوا إلى الاختلاق والإغراب[٧٥]، «يتكسبون بذلك»[٧٦]، يضاف إلى كلّ هذا «العِداء بين البصريّين والكوفيّين [الذي] بلغ مبلغًا عظيمًا، فكان علماءُ كلتا المدينتين يتشيّعون لمذهبهم

---

(٦٩) عبّاس حسن: النحو الوافي ٢: ٢٦٢، ٢٦٣ و٢٩٧ مع هـ ٢.

(٧٠) ديوان الأعشى الكبير ص ١٤٣، شرح وتعليق الدكتور م. محمّد حسين، مصر ١٩٥٠.

(٧١) والشاهد هو في الجمع بين أل المقترنة بأفعل التفضيل مع من الجارّة، وهذا ممتنع. وقد أولَّ النحاة ذلك تأويلات عديدة قيل منها: إنَّ أل زائدة، وقيل إنّ من متعلّقة بأفعلَ محذوف مجرَّد عن أل والأضافة، مدلول عليه بالمذكور، والتقدير: ولستَ بالأكثرِ أكثرَ منهم. وقيل إنّ من للتبعيض لا للتفضيل إلخ. (انظر مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٩٨ هـ١).

(٧٢) ديوان أبي نوّاس ص ٧٢، القاهرة ١٩٥٣ وفيه: كأنَّ صغرى وكبرى من فواقعها...

(٧٣) والشاهد فيه ـ على حدّ قول النحاة ـ إنَّ أبا نوّاس قد أتى بكلمتي «صُغرى» و«كبرى» مؤنّثين للتفضيل وهما مجرّدتان (على الإضافة)، وقد أولوا ذلك تأويلاً غريبًا بعيدًا عن الصواب فيه حذف وزيادة؛ فقالوا: إنَّ الأصل «كأنَّ صغرى فقاقعها وكبرى من فقاقعها» وإنَّ «فقاقعها» الأولى محذوفة لدلالة الثانية عليها، وإنَّ «من» زائدة، مع العلم أنّ من لا تزاد إلّا بعد نفي شرط أن يكون منفيها نكرة نحو: ما جاءني من أحدٍ.

والواقع إنَّ البيتَ لا يتضمّن أيَّ معنىً للتفضيل البتّة وإنَّ «الشاعرَ لم يقصد التفضيل مطلقًا ولا الحديث عن شيءٍ أصغر أو أكبر من شيءٍ آخر، وإنّما قصد صغرى وكبرى من حيث هي، لا باعتبار موازنتها بغيرها...' وما أشدَّ حاجتنا إلى إهمال مثل هذا [التأويل وسواه] ممّا لا داعي له» (انظر النحو الوافي ٣: ٣١٢).

(٧٤) عبّاس حسن: النحو الوافي ٣: ٣١٣.

(٧٥) أنظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ١: ٣١٥.

(٧٦) المصدر السابق: ٣١٣.

ويبرهنون عليه بالمصنوع أحيانًا»[77]؛ فإذا أقرَّ البصريّون قاعدة خالفهم بها الكوفيّون والعكس بالعكس[78].

فوجودُ روايتين للبيت الواحد من الشعر الأولى شاذّة والثانية صحيحة:

الرواية الصحيحة	الرواية الشاذّة
اليومَ أُسقى[80]	اليومَ أشرَبْ[79]
لعلَّ أبا المغوار[82]	لعلَّ أبي المغوار[81]
وما كان نفسي[84]	وما كان نفسًا[83]
كأنَّ ثديَيه حقان[86]	كأنَّ ثدياه حقان[85]

(٧٧) المصدر السابق: ٣١٥.

(٧٨) أنظر مثالًا على ذلك كتاب المقصور والممدود ص للأنباري: هل يجوز قصر الممدود؟ تحقيق عطيّة عامر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٦.

(٧٩) ديوان امرئ القيس ص ١٧٣ رقم ٥٧ تأليف حسن السندوبي، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣م.

(٨٠) ديوان امرئ القيس ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

(٨١) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه الفية ابن مالك ص ١٢٧، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.

(٨٢) كتاب الأمالي: ٢: ١٤٧ تأليف أبي علي القالي، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٤.

(٨٣) كتاب شرح أبيات الشواهد... ص ٨.

(٨٤) الجمل ص ٢٤٦ تأليف الزجاجي، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية، باريس ١٩٥٧.

(٨٥) كتاب شرح العلامة ابن عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩٠٢.

(٨٦) حسب قاعدة إنَّ وأخواتها، وفي رواية البيت اضطراب إن في صدره أو عجزه، فقد روي صدره بأربع روايات؛ ذكرها مؤلف كتاب شرح أبيات الشواهد ص ١٦٠ فاطلبها؛ كما روي عجزه بثلاث روايات ولا خير في جميعها، الأولى: كأنْ ثديَيه حقان؛ بجعل ثديَيه اسم كأنْ المخفّفة منصوبًا بالياء، وحقان خبر. وهذا قيل شاذّ لا يقاس عليه (ابن عقيل: كتاب شرح العلّامة ابن عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥ والنحو الوافي ١: ٥٠٤). الثانية: كأنْ ثدياه حقان، بجعل اسم كأنْ المخفّفة ضميرَ الشأنِ المحذوف والجملة من المبتدأ والخبر في محلّ رفع خبر كأنْ (ابن هشام: قطر الندى ص ١٥٩، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد). الثالثة: كأنَّ ثدياه حقان؛ على مَن يجعل المثنّى بالألف في الأحوال كلّها (ابن عقيل الكتاب المذكور ص ٩٥)؛ وهذا شاذٌّ أيضًا.

كأنَّ أذنيه قادمةٌ[٨٧] تخالُ أذنيه قادمةً[٨٨]

إنّي وقيارٌ[٨٩] إنّي وقيارًا[٩٠]

تنبيء أنَّ للنحويّين «دخلًا كبيرًا في اللغة التي بين أيدينا، وأنّهم خلقوا أشياء لا تعرفها العرب»[٩١] خصوصًا لما فلسفوا اللغة وقعَّدوها[٩٢] فـ«انحرفوا بالنحو إلى غير منهجه لا يعبئون بغير الاعتبارات العقليّة يُحكِّمونَها»[٩٣] وشاء كلُّ فريقٍ أن يؤيِّد نظريّته، فكان يأتي بالشاهد من عنده ـ إذا ما تعزَّر وجوده ـ وينسبه إلى «شاعر» أو إلى «بعضهم» من الأعراب؛ كالذي حكاه اللاحقي عن سيبويه قال: «سألني سيبويه هل تحفظ للعرب شاهدًا على إعمال فَعِل؟ قال: فوضعتُ له هذا البيت:

حَذِرٌ أمورًا لا تُضِير وآمِنٌ ما ليس مُنْجيه مِنَ الأقدارِ»[٩٤]

وإنَّ المبرَّد وضع له جماعة كلمة القبعض وسألوه عن معناها فقال: «القطن» قال الشاعر:

(٧٧ و٨٨) الكامل في اللغة والأدب ٢: ٩٤ للمبرِّد.

(٨٩ و٩٠) المصدر السابق ١: ١٨٨؛ وقد وردت له في كتاب النوادر ص ٢٠ لأبي زيد ـ نشره سعيد الخوري الشرتوني؛ المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٨٩٤؛ رواية بالنصب عطفًا على اسم إنَّ وعلّق عليها أبو زيد بقوله: «قيارٌ جمله، أراد فإنّي غريبٌ وإنَّ قيارًا أيضًا لغريب؛ ويجوز الرفع على الابتداء» إذا اعتبرت الواو واوًا حاليّة.

(٩١) ضحى الإسلام ٢: ٢٩٢.

(٩٢) «كان أبو علي الفارسيّ شديد الضيق بما كان يلمسه من مبالغة بعض الدارسين من النحاة في فلسفة النحو ومنطقته، وفي الأسلوب العقليّ الذي درجوا عليه في دراسة النحو، وكان كثير البرم بما كان يصدر عن أبي الحسن الرماني بوجه خاصّ، وكان الرماني يعاصره، وكان ينهج في نحوه منهج المتكلّمين والمناطقة، وقد استمع إليه مرّة يملي على أصحابه ما لم يألفه أبو علي فقال: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان ما نقوله فليس معه منه شيء». (مهدي المخزومي: في النحو العربيّ نقد وتوجيه ص ٣٦. والأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٨٩ تحقيق عطيّة عامر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٣).

(٩٣) مهدي المخزومي: في النحو العربيّ نقد وتوجيه ص ١٩٨.

(٩٤) ضحى الإسلام ٢: ٢٦٠.

كأنَّ سنامَها حُثِيَ القبعضا[٩٥].

«فاخترع المعنى واخترع له الشاهد»[٩٦].

وأنَّ أبا علي الفارسيّ حرَّف بيت عمر بن أبي ربيعة:

... ... لكي يحسبوا أنَّ الهوى حيثُ تنظرُ[٩٧]

فأورده:

... ... كما يحسبوا أنَّ الهوى حيثُ تنظرُ

ليستشهد به على كما لغةً في كيما، فحذف الياءَ ونصب المضارع بعدها لشبهها بكي وأنَّ الصواب: لكي يحسبوا...[٩٨]

وأنَّ النحاة تصرّفوا في بيت جميل بثينة:

فقالت: أكلَّ الناسِ أصبحتَ مانحًا

لسانك هذا كي تغرَّ وتخدعَا

فأضافوا «أنّ» بعد «كي» ليستشهدوا على ضرورتها في فصيح الكلام وأنَّ الناصبَ للمضارع هو «أنّ» لا «كي»؟؟:

---

(٩٥) لا وجود لكلمة القبعض في معاجم اللغة وهي مركّبة من تقطيع صدر بيت طرفة (الديوان ص ٦٦ دار صادر - دار بيروت، بيروت ١٩٦١)

أبا مُنذرٍ أفنَيْتَ فاستبقِ بَعْضَنا ...

[قِ بَعْضَا]، والحكاية لطيفة اطلبها في كتاب نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣٣، وبشأن تحريك هذا الرجز انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ٢٢٠ للأنباري نفسه، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٦) ضحى الإسلام ٢: ٣١٥.

(٩٧) وصدر البيت هو:

إذا جئت فامنح طَرف عينيك غيرَنا ...

ديوان عمر بن أبي ربيعة ص ٩٣، تأليف محمّد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٢.

(٩٨) ابن هشام: مغني اللبيب ١: ١٩٢-١٩٣، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمّد علي حمدالله ومراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق ١٩٦٤.

فقالت: أكلَّ الناسِ أصبحتَ مانحًا
لسانك هذا كي ما أنْ تغرَّ وتخدعَا[٩٩]

كما تصرّفوا في عجز بيت عبدالله بن مسلم بن جندب الهذلي:

...... يا ليتَ عدّةَ حولٍ كلّه رجَبا

برفع كلمة رجب بدلّ نصبها للدلالة على إعمال ليتَ لما «لم يعثروا على بقيّة الكلمة»[١٠٠]

ـ ٤ ـ

براء الشاعر من كلّ ذلك

وممّا يدلّ على أنَّ الشاعر لم يكن همّه من كلّ ذلك سوى قول الشعر وأنَّ النحاة هم الذين فلسفوا قواعد اللغة وحملوها أشياءَ هي براء منها ونحلوا الشعراء أبياتًا لم يقولوها فتصرّفوا في روايتها «على حسب ما يريدون»[١٠١] لتطابق القاعدة التي يستشهدون من أجلها؛ قول عبدالله بن مسلم بن جندب الهذلي ـ المذكور آنفًا ـ في قصيدته التي مطلعها:[١٠٢]

(٩٩) ديوان جميل بثينة ص ٧٤، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت ١٩٦١، والنحو الوافي ٤: ٢٣١.

(١٠٠) قطر الندى وبل الصدى ص ٢٩٦-٢٩٧ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤.

(١٠١) رسالة الغفران ص ٣١٨، ط. رابعة، مصر بدون تاريخ [١٩٦٧]، وفيها تهكّم لاذع بالنحويّين وشواذهم لما صرفوه وقوّلوه ليطابق أغراضهم، وكلّ ذلك على غير علم من الشاعر.

(١٠٢) كتاب شرح أشعار الهذليّين ٢: ٩١٠ شعر عبدالله بن مسلم بن جندب، صنعة أبي سعيد السكّري، تحقيق عبد الستّار أحمد فرّاج، مراجعة محمود محمّد شاكر، القاهرة بدون تاريخ، ومجالس ثعلب ٢: ٤٧٤-٤٧٥، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، مصر ١٩٤٩. وهو ممّن يحتجّ بقوله؛ وفي البيت الأوّل والسادس من قصيدته الأولى (٢: ٩٠٩) إقواء. وفي البيت الذي يستشهد به النحاة على نصب معمولي ليت (المبتدأ والخبر)؛ وتأكيد النكرة (حول) بمعرفة (كلّه) [بغير لفظها] وردت «كلّه» في المخطوطة بالنصب على الظرفيّة؛ فما رأي سادتنا النحاة بما يستشهدون؟؟.

يا للرِجالِ ليوم الأربعاءِ أمَا ينفكُّ يُحدِثُ لي بعدَ النُهى طربًا

فقد حكمت عليه القافية بنصب خبر لَيت فنصبه ولم يبالِ بالرفع:

لكنّه شاقَهُ أن قيلَ ذا رجبٌ يا ليتَ عدّة حولٍ كلُّه رَجَبَا

وكان النحاة، كما ذكرنا، قد تصرّفوا في البيت لما «لم يعثروا على بقيّة الكلمة»؛ فلمّا وقفوا على تتمّتها وبدلاً من أن يخطئوا الشاعر ويجعلوا من قوله شواذًا لا يقاس عليه، راحوا يؤوّلونه ويستشهدون عليه ليصحّحوه بقول:

يا ليت أيّام الصِبا رواجِعًا(١٠٣)

ثمّ قالوا إنّها لغة ضعيفة لبعض العرب على نصب الجزءَين معًا بليت؛ فكانوا إن أتعبوا أنفسهم بالتأويل والاستشهاد وتصحيح الغلط بالغلط وبقي للبيت روايتان الأولى: رواية النحاة بالرفع بالضمّة الظاهرة، والثانية: رواية الأدباء بالنصب بالفتحة الظاهرة(١٠٤).

قول الفرزدق ومن ذلك قول الفرزدق - وهو ممّن يحتجّ بشعره أيضًا - «في بيت لا تزال الركب تصطك في تسوية إعرابه»(١٠٥) من قصيدته الغائيّة المضمومة القافية والتي مطلعها:(١٠٦)

عزفتَ بأعشاشٍ وما كِدْتَ تَعْزِفُ
وأنكرتَ من حدراءَ ما كُنْتَ تعْرِفُ

---

(١٠٣) الرجز للعجاج، انظر ديوان العجاج ص ٧٨٢ الجزء الثاني من مجموع أشعار العرب، ليبـغ ١٩٠٣.

(١٠٤) قطر الندى وبل الصدى ص ٢٩٦-٢٩٧، شاهد ١٣٨ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤. وفي هذا الشاهد مصداق لبحثنا من أنَّ النحاةَ قد تلاعبوا بالشواهد الشعريّة وحمّلوا اللغة والشعراء أشياء هما براءٌ منها. وأنّ الشاعر لم يكن همّه من كلّ ذلك سوى قولِ الشعر أطابق قوله القاعدة أم لم يطابقها.

(١٠٥) الكشاف ٣: ٧٢، للزمخشري، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٦.

(١٠٦) ديوان الفرزدق ٢: ٥٥١ ط. الصاوي، مصر ١٩٣٦.

وهو قوله:

وعَضُّ زمانٍ يابنَ مروان لم يَدَعْ
من المالِ إلّا مُسْحَتًا أو مُجرَّفُ[١٠٧]

فقد حكمت عليه القافية برفع كلمة «مُجرَّف» فرفعها ولم يبالِ بالنصب ولا بقاعدة الاستثناء، ومذ قال الفرزدق هذا البيت وهو مثار للخلاف بين النحويّين يقلبونه ويعلّلونه ليروا له تخريجًا يبرّرون به خطأ الفرزدق، وما أولوه به كان ضعيفًا[١٠٨]. وقد سأله يومًا ابن أبي إسحق: «على أيّ شيء ترفع: أو مجلَّف؟ فقال: على ما يسوءُك وينوءُك»[١٠٩]، «علينا أن نقول وعليكم أن تتأوّلوا؛ ثمّ أخذ يهجوه في شعره»[١١٠]. و«أبو عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب كانا لا يعرفان للرفع وجهًا»[١١١].

ولم يصب الحقيقة سوى ابن قتيبة في كلامه عن الفرزدق حين قال: «رفع [الفرزدق] آخر البيت ضرورةً وأتعب أهلَ الإعراب في طلب الحيلة، فقالوا وأكثروا»[١١٢].

كما استدرك ابن أبي إسحق على الفرزدق ـ أيضًا ـ لحنًا آخر لما هجاه الفرزدق بقوله: مولىً مواليا؛ فقال له ابن أبي إسحق: «ولقد لحنتَ أيضًا من قولِكَ مولى مواليا، وكان ينبغي أن تقول: مولى مَوَالٍ»[١١٣]. فلم يعبأْ

---

(١٠٧) المصدر السابق ص ٥٥٦؛ وهي من النقائض، انظر نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٤٦ ط. بيفن، ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩. ويروى أو مُجلَّف.

(١٠٨) راجع تأويلهم لذلك في نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٥٦-٥٥٧.

(١٠٩) الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣، تحقيق عطيّة عامر.

(١١٠) إبراهيم مصطفى: إحياء النحو ص ٩٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

(١١١) المصدر السابق ص ٩٥.

(١١٢) المصدر السابق ص ٩٥، وابن قتيبة: الشعر والشعراء ١: ٣٣، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٤.

(١١٣) الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣، تحقيق عطية عامر. ولليت هنا قصّة اطلبها في ديوان الفرزدق ١: ٢٦٢ هـ ٥، والقفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة ٢: ١٠٥ هـ ١ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٩٥٢؛ والزبيدي: طبقات النحويّين واللغويّين ص ٢٧ هـ ١، للمحقّق نفسه، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٤.

بقولِهِ ومضى يهجوه وما قول جرير:

زعم الفرزدقُ أن سيقتلُ مربَعًا...[١١٤]

برفع المضارع بعد أن الناصبة وتأويل النحاة لهذا الرفع وتبريرهم جريرًا بأحسن من تبريرهم لقول الفرزدق!؟ وما همَّ جرير أن يكون الفعل المضارع منصوبًا أو مرفوعًا بعد أن؟؟ بمقدار همِّه النيل من خصمه الفرزدق؛ فكان أن أتعب أهل الإعراب في تخريج وجه له. ولو أنشده منصوبًا لكان أراحهم وأيّدوه بذلك واستصوبوا قوله واستشهدوا به - كما استشهدوا به على الرفع -؛ ولكن أنشده دون تكلّف فأتى به مرفوعًا فأتعب بذلك النحاة في التأويل فقالوا وأكثروا في طلب الحيلة.

ومثل ذلك ما حكاه الجاحظ[١١٥] عن محمّد بن سليمان وكانت له خطبة لا يغيّرها وكان يقول فيها: «إنَّ الله وملائكتُه»، فكان يرفع الملائكة؛ فقيل له ذلك، فقال: «خرِّجوا لها وجهًا» ولم يكن يدع الرفع[١١٦].

---

(١١٤) ديوان جرير ص ٣٤٨ ط. الصاوي، مصر ١٣٥٣ هـ وتتمّة البيت:

... فابشر بطول سلامةٍ يا مربَعُ

(١١٥) البيان والتبيين ١: ٢٩٥ للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة ١٩٤٨.

(١١٦) وبالفعل فقد خرَّج النحويّون لقوله: «وملائكتُه» بالرفع وجهًا سخيفًا ممسوخًا سقيمًا [اطلبه في النحو الوافي ١: ٤٩٠]، ممّا جعل المؤلّف يتساءل بمرارة: «كيف يقبلون أن تؤوّلَ الآية لتطابق القاعدة ولا يتصرّفوا في القاعدة تصرّفًا صريحًا يساير الآية... ولِمَ التمحّل في الأمثلة العربيّة الأخرى - وهي كثيرة - وترك القاعدة بغير إصلاح؛ وهل يصير الأسلوب الفاسد صالحًا بمجرّد التأويل والنيّة الخفيّة من غير تغيير يطرأ على ظاهره؟ ثمّ هم لا يبيحون التأويل إلّا في الأمثلة المسموعة التي تخالف قاعدتهم، أمّا الأمثلة التي هي من كلام المحدثين ففاسدة - في رأيهم - فسادًا ذاتيًّا - فلا يجوز قبولها، ولا التماس التأويل فيها...».

ويختم كلامه: «وممّا يجب التفطّن له أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الاعتبارات لا يصحّ الالتجاء إليه بداعي التمحُّل في تصحيح كلمة، وتلمّس التصويب ممّن نطق بها على غير هدي لغويّ،، وإلّا صارت اللغة لعبًا ولهوًا... فمن الحكمة ألّا نلجأ إلى استعمال تلك الأساليب ما وجدنا مندوحة للبعد عنها. ومن الخير أن نكتفي في العطف على اسم إنَّ بضبط المعطوف منصوبًا فقط... لأنَّ هذا هو المسلك الظاهر والنهج الواضح الذي يُعدّ اتباعُه من أهم مقاصد البلغاء».

قلنا: إنَّ الأمثلة هي ذاتها التي نراها في كلّ الكتب النحويّة التي تتعرّض لذكر الشاذّ ممّا سمع من كلام العرب ولا جديد فيها لأنّ الأسلوب الأصيل الصافيّ يأباها ويتجنّبها؛ وهذا أبو عبيدة يقول: «فإنّي والفرزدقَ وكُثيِّرَ عزّةَ لجلوسٌ» [النقائض ٢: ٥٤٦].

الشواذّ في القرآن

ممّا لا شكّ فيه أنّ للقرآن أثرَهُ البالغ في تلك التأويلات؛ إذ جاءت فيه آيات شواذ لا تطابق أحكامَ القواعدِ الموضوعة في شيء: «إنَّ الذينَ آمنوا والذينَ هادوا والصابئون...» [قرآن ٥: ٧٢]: معطوف مرفوع على اسم إنَّ المنصوب؛ و«إنَّ المصدِّقين والمصدِّقات وأقرضوا الله قرضًا...» [قرآن ٥٧: ١٨]: عطفُ فعلٍ على اسم؛ و«فالمغيراتِ صُبْحًا، فأثَرْنَ به نَقْعًا» [قرآن ١٠٠: ٣-٤]: عطفُ فعل على اسم أيضًا، «وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما...» [قرآن ٤٩: ٩]: إسم مثنّى أسند إليه فعل بصيغة الجمع؛ «ونَبِّئْهُم عن ضيفِ إبراهيم إذ دخلوا عليه فقالوا سلامًا» [قرآن ١٥: ٥١]: إسم مفرد أسند إليه فعلان بصيغة الجمع أيضًا؛ «وأسرُّوا النجوى الذينَ ظلموا» [قرآن ٢١: ٣]: فاعلان لفعلٍ واحد؛ فهذه الآيات اصطدم بها النحاة فراحوا يلتمسون لها تأويل شتّى[١١٧] لتطابق ما وضعوا له من قواعد[١١٨] ويستشهدون على ذلك بما جاء من شاذ الشعر[١١٩] فأغربوا وتخيّلوا[١٢٠] فكان أثر التمحّل ظاهرًا في تأويل الآيات[١٢١] والتمثيل «واهن متهافت»[١٢٢]؛ ولو تنبّهوا إلى أنّه «تنزيلٌ مِنْ ربِّ العالَمِينَ» [قرآن ٥٦: ٨٠] وكفُّوا عن تلك التأويلات وقالوا هكذا نزلت الآية ولا سبيلَ إلى تخريج أو تأويل وجهٍ لها؛ لكان في قولهم هذا ما لا يضير البتّة، بل كان خيرًا من

---

(١١٧) أنظر ناز القرى في شرح جوف الفرا ص ٦٩.

(١١٨) النحو الوافي ١: ٤٩٠ و٣: ٤٨٠ ومع هذا «فإنَّ الغموض يظلّ باقيًا والاعتراضات قائمة» (المصدر السابق ٣: ٤٨٠) و٤: ٣٣٥ هـ ١ والكشّاف ٤: ٣٦٤ وهـ ٤ من الصفحة ذاتها، والقياس: إقتتلتا، كما قرأ ابن أبي عبلة (المصدر السابق). والأب لامنس *L'ISLAM* ص ٥٣.

(١١٩) النحو الوافي ١: ٤٩٠.

(١٢٠) أنظر في النحو العربيّ ص ٦٣ و٢٢٣ و٢٢٤ «فلم تكن الآيتان، كما قدّر ابن الأثير وابن هشام، ولم يسبق فيها ذكر لفعل، ثمّ حذف، كما زعما...» (المصدر السابق ص ٢٢٤).

(١٢١) النحو الوافي ٤: ٣٤٩، ٣٥٠ و٣٦٥ هـ ١.

(١٢٢) في النحو العربي ص ٦٣ والنحو الوافيّ ٣: ٤٢٠ و٤٢١.

تلك التأويلات البعيدة الممعنة في التخيّل، وهم الذين كانوا يختمون قولهم أبدًا «والله أعْلَمُ»[١٢٣].

القراءات الشاذّة

أمّا ما جاء من قراءات شاذّة كرفع المضارع بعد أن لمَن قرأ: «أنْ يُتِمُّ الرضاعةَ» [قرآن ٢: ٢٣٣] برفع يُتِمُّ[١٢٤]، والنصب بلم «ألَمْ نشرحَ لكَ صدرَك» [قرآن ٩٥: ١] بنصب نشرح[١٢٥]، وجزم المضارع المجرَّد «أنَّ الله يأمُرْكم» [قرآن ٤: ٥٧] بجزم يأمُرْكم[١٢٦]، وجزم فعل الشرط وجوابه بلا التي لا تجزم إلَّا فعلًا واحدًا «لا تمنُنْ تستَكْثِرْ» [قرآن ٧٤: ٦] بجزم تستكثر[١٢٧]، وجزم فعل الشرط دون الجواب بالأدوات التي تجزم فعلين «أينما تكونوا يدرِكُكُم الموتُ» [قرآن ٤: ٧٧] برفع يدرككم[١٢٨]، ورفع اسم إنَّ المشدّدة[١٢٩] «إنَّ هذان لساحران» [قرآن ٢٠: ٦٣] وتنوين الممنوع من الصرف[١٣٠] «سلاسلًا وأغلالًا» [قرآن ٧٦: ٤] - وكما أنَّ الألسن الستّة التي نزلت بها القراءات[١٣١] لا حاجة بنا إلى معرفتها وأنَّا لو عرفناها لم نقرأ اليومَ بها[١٣٢]، وأنَّ تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن إنّما هي لغات ميتة محي منها ستّ وبقيت منها واحدة[١٣٣] هي قراءة المصحف

---

(١٢٣) أنظر مقدّمتان في علوم القرآن؛ الفصل الثاني ص ١٧، نشرهما المستشرق آرثر جفري، مصر ١٩٥٤.
(١٢٤) النحو الوافي ٤: ٢١٥.
(١٢٥) النحو الوافي ٤: ٣١٧.
(١٢٦) النحو الوافي ٤: ٢١٢.
(١٢٧) النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣.
(١٢٨) النحو الوافي ٤: ٣٥٥.
(١٢٩) إحياء النحو ص ٦٤ و٦٥.
(١٣٠) المصدر السابق ص ١٧٢.
(١٣١) وهي غير القراءات الشائعة في مصحف عثمان؛ انظر تفسير الطبري ١: ٦٥ هـ ٤، دار المعارف، مصر ١٣٧٤ هـ.
(١٣٢) أنظر المصدر السابق ص ٦٦.
(١٣٣) في الأدب الجاهلي ص ١٢٢، تأليف طه حسين، دار المعارف، مصر ١٩٥٢.

العثماني[١٣٤]ـ؛ كذلك لا حاجة بنا إلى هذه القراءات الشاذّة ومن الأنسب إهمالُها اليوم وعدمُ الأخذ بها[١٣٥]، خصوصًا وأنّ روايةً بعض هذه القراءات موضعُ شكّ[١٣٦]، وأنّ ما قرِيء شاذًّا قد جاءَ صحيحًا مطابقًا للقواعد في مظانه وأنّ القواعد قد تكامل وضعها، والأسباب التي دفعت إلى مثل هذه القراءات قد زالت والمصاحف قد نقطت وأعجمت ولا مجال لقراءة شاذّة بعد اليوم.

الأحاديث الشاذّة

كذلك ما جاءَ من الأحاديث وما روي منها شاذًّا [لأنّ لها رواية أخرى صحيحة]، لمَن روى: «يا رسولَ الله لا تشرف يصبْك سهمٌ»[١٣٧] بجزم المضارع «يصب» بسكون آخره، و«إذا أخذتما مضاجعكما تكبِّرا أربعًا وثلاثين[١٣٨]» بجزم المضارع «تكبِّران» بإذا وهي لا تجزم، و«يتعاقبون فيكم ملائكةٌ»[١٣٩] ـ فاعلان لفعل واحد، و«مَن أكل من هذه الشجرة فلا يقربَنَّ مسجِدَنا هذا، يؤذنا[١٤٠]» بجزم المضارع «يؤذي» بحذف الياء من آخره؛

---

(١٣٤) كتاب المصاحف، المقدّمة ص ٨، للسجستاني، صحّحه الدكتور آرثر جفري، مصر ١٩٣٦.

(١٣٥) أنظر النحو الوافي ٤: ٢١٥ و٣٥٥.

(١٣٦) المصدر السابق ص ٣٥٥.

(١٣٧) المصدر السابق ص ٣٠٠.

(١٣٨) المصدر السابق ص ٣٣٤ وصحيح البخاري ٤: ٢٠٨. والرواية الصحيحة هي التي أثبتها صحيح مسلم ١٧: ٤٥، القاهرة ١٣٤٩ هـ، وهي: إذا أخذتما مضاجعكما أن تكبِّرا الله أربعًا وثلاثين.

فلندَعْها على أن رويت هكذا ولا خير في تأويلها لتطابق قواعد الإعراب[١٤١]، فالتأويل لا يزيدها إلّا إبهامًا وغموضًا. وإن قيل فيها إنّها لغات[١٤٢] فمن الخير العميم تركُها وإهمالها لأنّها أمست بحكم الزمن لغات ميتة لا نعلم من أمرها سوى ما جاءَنا منها خلال تلك القراءات والأحاديث ولا يمكنّا استخدامُها في كلامنا الفصيح وإلّا هُجِّنَ علينا[١٤٣]؛ والابتعاد عن تلك التعليلات[١٤٤] والمماحكات[١٤٥] التي لا طائل تحتها؛ وقد آن وقتُ نبذِها[١٤٦] فهي «لا تلمُّ بالنحو في شيء»[١٤٧]

ـ ٦ ـ

الشواذّ في الصرف

هذا في النحو، أمّا في الصرف فقد كان نزاعُهم أشدَّ وأقوى؛ فقالوا: «هَدَرَ دَمُهُ يَهْدُرُ وَيَهْدِرُ هَدْرًا[١٤٨] [وهَدَرَ دَمُهُ يَهْدُرُ وَيَهْدِرُ

= قلنا: وفي قوله: «ولا يصلّي بإثبات الياء على الخبر الذي يراد به النهي» ما يفسِّرُ وجوب حذف حرف العلّة في النهي. ووجودُه في هذا الحديث شواذّ، لذلك لا ينفي وجوده صفة النهي عنه. والأصحّ حذفه (ولا يصلِّ)، كما ضبط أوّلًا وإثبات ياء (يؤذيَنَّا) مع تشديد النون.

(١٤١) أنظر النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣.

(١٤٢) المصدر السابق ٤: ٣٣٤؛ وشواهد التوضيح ص ٩٧ و١٩٢، لابن مالك، القاهرة ١٩٥٧

(١٤٣) أنظر قصّة مؤلّف النحو الوافي مع أستاذه ٢: ٤٤٤ «فإن نحن اجترأنا على مُخالفتهم [مخالفة النحويّين] وسرنا على نهجه [نهج القرآن] حكموا على كلامنا بالخطأ، ولم يجرءوا أن يصدروا هذا الحكم على الأمثلة القرآنيّة التي حاكيناها ولا على قواعدهم التي وضعوها قاصرة مقصّرة، وإنّما يفرُّون من هذا وذاك إلى التأويل البغيض في الآيات والتكلّف المنهور» (اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٩٤ تأليف عبّاس حسن، دار المعارف، مصر ١٩٦٦).

(١٤٤) أنظر النحو الوافي ١: ٤٩٧-٤٩٨.

(١٤٥) شواهد التوضيح ص ١٥١ و١٥٤ و١٩٣.

(١٤٦) أنظر النحو الوافي ١: ٤٧٥-٤٧٦ مع الهامش، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر ١٩٦٦.

(١٤٧) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٨٦.

(١٤٨) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٤، بابُ هدرِ الدَّمِ، لابن السكّيت، بيروت ١٨٩٥.

م[149] فهو لازمٌ متعدٍّ[150] وأَهْدَرْتُهُ أنا[151]؛ وَطُلَّ [للمجهول][152]
، وَطَلَّهُ الله[153]، ولا يُقالُ أَطْلَلْتُهُ[154] ولا طَلَّ [للمعلوم]
دَمُهُ أبو عبيدة: يقالُ طَلَّ دَمُهُ [للمعلوم] يَطِلُّ بالكسرِ؛ وسمعتُ أبا عمرو الشيباني يقولُ: طَلَّ دَمُهُ يَطُلُّ [بالرفع] لغةٌ[156]؛ وهنا نعود إلى حكاية اللغات.

والحشا: حشا البطن، مقصور يكتب بالألف لأنَّ تثنيته حشوان؛ وأجاز بعضُهم كتابته بالياء، وحكى في تثنيته حشيان. والحشا أيضًا: الناحية ويكتب بالألف، وقد كتب في اللسان بالياء[157].

وزن فعلاء وفِعْل

وفعلاء تجمع على فعالى وفعالي كصحراء صحارى وصحاري[158]؛ وإنَّ وزنَ المصدرِ فِعْل من المثال الواوي تحذف واوه وتكسر عينه ويعوَّض عن فائه المحذوفة بتاء التأنيث في آخره كثقة وعِدَة فإنَّ أصلهما وِثْق ووِعْد وشذَّ فتح العين في سَعَة وضَعَة. أمَّا إذا كان المصدر على وزن فَعْل كوَعْد بقي على لفظه[159].

الإعلال والإبدال

وأتوا بضروب خياليّة في الإعلال والإبدال فقالوا:

(١٤٩) كتاب مختصر تهذيب الألفاظ ص ١٦٩، لابن السكّيت، بيروت ١٨٩٧.
(١٥٠) القاموس المحيط ٢: ١٥٩ مادّة هَدَر، للفيروزابادي، مصر ١٩٥٤.
(١٥١) الألفاظ الكتابيّة ص ١٦، لعبد الرحمٰن بن عيسى الهمداني، بيروت ١٨٨٥.
(١٥٢) أنظر مبادئ العربيّة ٤: ٢٧ عد ٣١ ف ٣، للمعلّم رشيد الشرتوني، بيروت ١٩٥٦.
(١٥٣) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٥.
(١٥٤) الألفاظ الكتابيّة ص ١٦.
(١٥٥) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٥.
(١٥٦) المصدر السابق ص ٢٧٥.
(١٥٧) المقصور والممدود ص ٨-٩ هـ ٤٧، للأنباري، تحقيق عطيّة عامر، بيروت ١٩٦٦.
(١٥٨) مبادئ العربيّة ٤: ٩٣ عد ١٦٠ ف ٣.
(١٥٩) المصدر السابق ص ٣٦ عد ٤٦.

«إنَّ كلمة خطايا وبرايا هي على وزن فعائل لأنَّ أصلهما خطايئ وبرايئ، ثمّ قلبت الياء التي بعد ألف الجمع إلى همزة فصارتا خطائيَ وبرائيَ، ثمّ قلبت الهمزة ياءً مفتوحة بعدها ألف فصارتا خطايا وبرايا».

و«إنَّ بناءَ صيغةٍ على وزن قِمَطْر من الفعل [الثلاثي] قَرَأَ هي قِرَأْي، وأنَّ الأصل قِرَأْأ بتسكين الهمزة الأولى وتحريك الثانية؛ ثمّ قلبت الثانية ياءً لوقوعها طرفًا بعد الهمزة الساكنة[١٦٠]» فصارت (قِرَأْيٌ).

وإنَّ كلمة غازٍ أصلُها غازِوٌ، فتطرّفت الواو وكسر ما قبلها فقلبت ياءً فصارت غازِيٌ، فاستثقلت الضمّة على الياء فحذفت، ثمّ حُذفت الياء لالتقاء الساكنين[١٦١]. وإنَّ الدمَ أصلُه دَمَوٌ وقيل دَمَيٌ حذفت لامه اعتباطًا ـ أي لغير علّة تقتضي الحذف ـ وبعضهم يقلبها ميمًا ويُدغِم فيها الميم التي قبلها ويقول دمٌّ بالتشديد[١٦٢].

وجميعها مراحل تخيّليّة لم تعرفها العرب[١٦٣] و«لا يكاد يشيع لها نظائر مأثورة في فصيح الكلام»[١٦٤]. ويوجز ذلك قول أحد الأعراب وقد حضر مجلسًا للكسائي يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثمّ تناظروا في التصريف فلم يهتدِ إلى ما يقولون؛ ففارقهم وأنشأ يقول:

ما زالَ أخذُهمْ في النحوِ يعجبني ... حتّى تعاطوا كلام الزّنج والرومِ
بِمَفْعَلٍ فَعِلٍ لا طابَ مِنْ كَلِمٍ ... كأنَّهُ زَجَلُ الغِربَانِ والبُومِ[١٦٥]

---

(١٦٠) أنظر النحو الوافي ٤ : ٥٧٨ و٥٨٢.
(١٦١) مبادئ العربيّة ٤ : ٦٥ عد ١١١ هـ ١.
(١٦٢) محيط المحيط مادّة دمي.
(١٦٣) أنظر النحو الوافي ٤ : ٥٧٨ هـ ٣.
(١٦٤) المصدر السابق ٤ : ٥٨٢ هـ ١.
(١٦٥) معجم الأدباء ١٣ : ١٩٣-١٩٤، نشره الدكتور أحمد فريد رفاعي، دار المأمون، مصر ١٩٣٨.

الخاتمة

وأحسَّ النحويّون بتطويلاتهم وعللهم وأنّهم قد تعبوا وأتعبوا، فهبَّ فريقٌ منهم يضع الكتب المبسّطة الواضحة لصبية الكتاتيب ينهجون فيها حسب القياس دون اللجوء إلى الجدل الفلسفيّ العقيم والعلل الفارغة؛ فيذكرون القاعدة ويضربون المثل عليها ثمّ يقولون: «وأشباه ذلك فقس عليه» أو «فافهم ذلك»، فكانت خير ما وصل إلينا في هذا الفنّ، يبرز من مطاويها جمال اللغة ورونقها وحيويّتها، فكَتب خلفُ الأحمر البصريّ (+ ١٨٠- ٧٩٦م) مقدّمته في النحو[١٦٦]، وابن النَّحّاس (+ ٣٣٨هـ - ٩٤٩م) كتاب التفّاحة في النحو[١٦٧]، والآجُرُّوميّ (٦٧٢-٧٢٣ هـ/ ١٢٧٣-١٣٢٣م) آجُرُّوميّته[١٦٨].... والخوري يوسُف الياس الدبس (١٨٣٣-١٩٠٧) مغني المتعلّم عن المعلّم في مبادي التصريف والنحو[١٦٩].

وكما أنّهم قالوا لا بدَّ لكلّ فعلٍ من فاعل ولا يجوز أن يسند الفعل إلى أكثر من فاعلٍ واحدٍ ورفضوا لغة «أكلوني البراغيث» وضعّفوا حديث «يتعاقبون فيكم ملائكةٌ»[١٧٠]؛ كان عليهم أن يرفضوا كلّ ما هو شاذ ويقولوا هذا أصاب وذاك أخطأ دون أن يحاولوا تبرير ذلك الخطأ ويحتفظوا بالأساليب الصحيحة التي جاءت طبقًا لتلك القواعد التي وضعوها لها.

---

(١٦٦) مقدّمة في النحو تأليف خلف الأحمر البصري، تحقيق عزّ الدين التنوخي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، إحياء التراث القديم ٣، مطبعة الترقي، دمشق ١٩٦١.

(١٦٧) كتاب التفّاحة في النحو تأليف أبي جعفر النحاس، تحقيق كوركيس عوّاد، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٥.

(١٦٨) متن الآجُرُّوميّة في علم العربيّة تأليف أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن داود الصنهاجي المشهور بابن آجُرُّوم، وعليها تعليقات مفيدة للشيخ هاشم بن محمّد الشحات الشرقاوي، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، مصر ١٩٥٥. وللآجُرُّومية «طبعات كثيرة في الغرب والشرق حتّى لا نعرف كتابًا في اللغة، مطوّلاً أو مختصرًا، عني به العلماء عنايتهم بهذه المقدّمة» (انظر دائرة المعارف المجلّد الأوّل: مادّة الآجُرُّومية، بإدارة فؤاد أفرام البستاني).

(١٦٩) المطبعة العموميّة، بيروت ١٨٨٥.

(١٧٠) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٧٧ هـ ٣، ونار القرى في شرح جوف الفرا ص ٦٩.

صدر عن دار المشرق

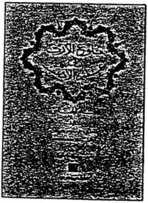












المبادئ النظريّة العامّة في الكلمات الدخيلة في اللغة

الدكتور ربيع مكّي*

١-١ إنّ احتكاك الشعوب أو اتّصال بعضها ببعض يُولّد دائمًا تفاعلًا في اللغة. وهذا الاحتكاك على أنواع متعدّدة، منها الاحتكاك التجاريّ والاحتكاك الثقافيّ والاحتكاك العسكريّ وما قد ينتج عنه من فتح أو احتلال. فقد يأخذ شعب من شعب آخر، كنتيجة لهذا الاحتكاك، كلمات تدلّ على أشياء وأفكار لم يكن له علم بها وليس لديه الكلمات أو التعابير المناسبة للدلالة عليها. من هنا يتبيّن أنّ الكلمات الدخيلة، وعلى الأخصّ تلك التي تتعلّق بالأمور العلميّة والفنّيّة والأدبيّة، وكما تؤكّد البحوث العلميّة، تدلّ على تفوّق الأمّة التي من لغتها قد أُخذت. وهكذا، فاللغة التي يتمتّع أهلها بتفوّق أو امتياز في ميدان ما من ميادين العلوم والفنون وغيرها تأخذ منها اللغات التي تحتكّ بها ما تفتقر إليه من كلمات في ذلك الميدان.

فالعرب، مثلًا، في القرنين السابع والثامن الميلاديّ لم يحقّقوا فقط الانتصارات العسكريّة التي أسفرت عن فتوحات واسعة قلّ نظيرها في التاريخ لممالك وبلدان في القارّات الثلاث المعروفة آنذاك (تشمل إسبانيا والبرتغال في أوروبّا وشمال أفريقيا وكلّ الجزيرة العربيّة وسوريا الكبرى وأهمّ جزر البحر الأبيض المتوسّط وكلّ بلاد فارس)، بل حقّقوا أيضًا تفوّقًا ملحوظًا على غيرهم في شتّى ضروب العلم والفنّ والمعرفة، وحافظوا على

(*) أستاذ الألسنيّات في الجامعة اللبنانيّة - الفرع الأوّل -، قسم اللغة الإنكليزيّة.

هذا التفوّق على امتداد العصور الوسطى. فكلّ الشعوب التي احتكّت بهم في تلك العصور أخذت عنهم ليس فقط كلّ ما وصلوا إليه من علوم وفنون ومعارف وخلاصة ما طوّروا واختبروا من بعض النظريّات العلميّة التي آلت إليهم من بعض الأمم، بل أخذت أيضًا، وبحسب حاجة كلّ منها، الألفاظ والتعابير العربيّة المتعلّقة بتلك العلوم والمعارف.

فأوروبّا، مثلًا، وكما يرى لوغن سمث[1]، «جنت أضخم الفوائد من (احتكاكها بـ) ثقافة العرب ومدنيّتهم السامية. فالعرب، سواء أكانوا في الشرق أم في إسبانيا، أبقوا مشاعل العلم نيّرةً في الوقت الذي كان الظلام لا يزال يلفّ أوروبّا». أمّا تريڤلين فيؤكّد «أنّ النسيج (الأدبيّ) الثريّ والمتعدّد الألوان السائد في آخر العصور الوسطى، في عالم دانتي وعالم تشوسر، لم يكن مطلقًا ليظهر إلى الوجود لو بقيت أوروبّا الهمجيّة مغلقة على نفسها كما كانت قبل الحروب الصليبيّة»[2].

فمن الكلمات العربيّة التي دخلت معظم ـ أو بعض ـ اللغات الأوروبيّة نكتفي بذكر بعض من تلك المتعلّقة بالعلوم (الرياضيّة والكيميائيّة والفلكيّة) والتجارة.

الجبر (الإنكليزيّة والألمانيّة والليثوانيّة algebra والفرنسيّة algèbre واليونانيّة alyevra، إلخ)، الكيمياء (الإنكليزيّة alchemy, chemistry والألمانيّة alchemie, chemie واللاتينيّة alchymia واليونانيّة alkhimiya والفرنسيّة alchimie, chimie والروسيّة alkhimia والليثوانيّة chemiya والفنلنديّة kemia، إلخ)، الكحل (الإنكليزيّة alcohol والألمانيّة alkohol واللاتينيّة alkolikos والروسيّة alkagol والفرنسيّة alcool، إلخ)، الأكسير (الإنكليزيّة والفرنسيّة elixir والألمانيّة elixier واليونانيّة elixiron والروسيّة elexir، إلخ)، الدبران (الإنكليزيّة aldebran والفرنسيّة aldébran، إلخ)، صفر (الإنكليزيّة cipher, zero والألمانيّة ziffer, zero والفرنسيّة chiffre,

(١) Logan Smith. *The English Language*, 1952: 142.

(٢) G. M. Trevelyan. *A Shortened History of England*, 1970: 142.

zéro، إلخ)، مخزن (الإنكليزيّة magazine والألمانيّة magazin والإسبانيّة almacen والإيطاليّة magazzino والفرنسيّة magasin، إلخ) السكّر (الإنكليزيّة sugar والألمانيّة zucker واللاتينيّة succarum واليونانيّة zakhari والإيطاليّة zucchero والروسيّة sakhar والفرنسيّة sucre، إلخ)، وكافور (الإنكليزيّة camphor واللاتينيّة camphora واليونانيّة kafoura والألمانيّة kampfer والروسيّة kamfara والفرنسيّة camphre، إلخ).

ولعلّ من المفيد التوضيح هنا بأنّ الكلمات العربيّة الواردة أعلاه لم تدخل كلّ اللغات الأوروبيّة عن طريق الأخذ المباشر من العرب، بل دخلت أوّلاً واحدة أو أكثر من هذه اللغات ومن ثمّ انتقلت إلى اللغات الأخرى.

فكلمة «سكّر»، مثلاً، دخلت أوّلاً إلى اللغة اللاتينيّة ثمّ انتقلت منها إلى اللغة الإيطاليّة، ومن الإيطاليّة انتقلت إلى الفرنسيّة، ومن هذه الأخيرة إلى الإنكليزيّة، وهكذا. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الكلمة بالذات ليست من أصل عربيّ. فقد استعارتها اللغة العربيّة من الفارسيّة (شَكَر)، واللغة الفارسيّة بدورها أخذتها من السنسكرتيّة (شَرْكَرا).

واللغة العربيّة بوصفها لغة الدين والثقافة الإسلاميّين تركت عميق الأثر في كلّ لغات المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. فلا تكاد تخلو لغة من هذه اللغات (الإيرانيّة، الأرديّة، التركيّة، الأندونسيّة، الألبانيّة، الهوسا في نيجيريا، إلخ) من آلاف الكلمات المأخوذة من العربيّة بشكل مباشر أو غير مباشر.

واللغة الإنكليزيّة، وبشكل خاصّ الأمريكيّة منها، تقدّم مثلاً آخر للغة هي الآن منهل لشتى العلوم والفنون، فهي تعطي اللغات الأخرى ما تحتاج إليه من مفردات لتساعد في نموّها وتطوّرها. فكلمات مثل «الكمبيوتر» و«تكنولوجيا» في اللغة العربيّة المعاصرة أو غيرها شاهد على تفوّق اللغة الإنكليزيّة في النواحي العلميّة.

واللغات اليونانيّة واللاتينيّة والصينيّة والسنسكرتيّة هي كاللغة العربيّة تشترك معها في الامتياز بأنّها لغات لحضارات راسخة معطاءة عملت كمعين ثقافيّ وحضاريّ لغيرها من اللغات وساعدتها في التطوّر بتزويدها بكلّ ما احتاجت إليه من مصطلحات وتعابير فكريّة وثقافيّة.

١-٢ والأمّة، أيّ أمّة، في كلّ زمان ومكان، لا تأخذ شيئًا يذكر أو ذا أهمّيّة من لغة قوم تعتبرهم دونها، مغلوبين على أمرهم، لا حول لهم ولا قوّة. وهذه الحالة اللسانيّة تظهر عادة كلّما احتكّت أمّة بأمّة أخرى عن طريق الفتح العسكريّ. فلغة الأمّة القويّة المسيطرة عسكريًّا وسياسيًّا تؤثّر دائمًا في لغة الشعب المغلوب وقلّما تتأثّر بلغته. وفي بعض الأحيان قد يتخلّى الشعب المغلوب على أمره عن لغة آبائه وأجداده ليتبنّى لغة شعب آخر قهره وساد عليه. وهناك أمثلة تكاد لا تحصى في تاريخ اللغات تلقي أضواءً ساطعة على مدى التأثير الذي تتركه لغة المسيطِر عسكريًّا وسياسيًّا على لغة المُسيطَر عليه.

فالرومان الذين قاموا بفتح بلاد الغال (فرنسا الآن) في أواسط القرن الأخير قبل الميلاد، وبريطانيا في عام ٤٣ ميلاديّة، لم تتأثّر لغتهم اللاتينيّة باللغة الكلتيّة المحكيّة في هذين البلدين. بل على العكس من ذلك، أثّرت اللغة اللاتينيّة، لغة الفتح والسيطرة، في اللغة الكلتيّة في كلا البلدين. ففي بلاد الغال استطاعت اللغة اللاتينيّة أن تحلّ محلّ اللغة الكلتيّة (Gaulish) وتطردها نهائيًّا من الوجود. أمّا في بريطانيا، فلقد تركت اللغة اللاتينيّة تأثيرًا كبيرًا في اللغة الكلتيّة المحكيّة هناك. وتقدّر الكلمات اللاتينيّة في اللغة الكلتيّة بنحو ٦٠٠ كلمة.

والقبائل الجرمانيّة، أجداد الإنكليز، الذين فتحوا بريطانيا واستوطنوا فيها في القرنين الخامس والسادس للميلاد، لم يأخُذوا كلمات تستحقّ الذكر من لغة الكلتيّين، سكّان بريطانيا الأصليّين؛ وإن أخذوا من شيء فأسماء أماكن وأنهار وتلال. «لندن» و«يورك» و«دوڤر» و(نهر) «تايمز» بالإضافة إلى أسماء أخرى هي كلّ ما تركه الكلتيّون من تأثير يذكر في

الإنكليزيّة. وإذا ما استثنينا أسماء الأماكن، فإنّنا نجد أنّ الإنكليزيّة قد أخذت فقط بضع كلمات من الكلتيّة مثل binn «سلّة» و bratt «عباءة»، على أنّ هذه الكلمات لم تعمّر في اللغة فماتت حتّى قبل نهاية عصر الإنكليزيّة القديمة. فهذه النتيجة اللسانيّة لاحتكاك الإنكليز والكلتيّين يجب أن لا تفاجئ أحدًا لأنّ الفاتح الذي قهر شعبًا واستعبده يأنف أن يأخذ كلمات من لغته.

والفتح النورمانديّ لبريطانيا عام ١٠٦٦ ميلاديّة يقدّم مثلًا بارزًا على مدى التأثير الذي يمكن أن تتركه لغة الفاتح الغالب على لغة الأمّة التي أخضعها خضوعًا تامًّا لسلطانه. فاللغة الفرنسيّة، لغة الفاتح النورمانديّ(٣)، التي بقيت لنحو قرنين من الزمن بعد الفتح لغة الأدب والعلم والمدارس للطبقة الحاكمة وكلّ مؤسّسات الدولة في بريطانيا، تركت آثارًا عميقة في طبيعة المعجم الإنكليزيّ من خلال آلاف الكلمات التي أخذتها الإنكليزيّة منها. فمعظم الكلمات الإنكليزيّة المتعلّقة بأمور الدولة والإدارة وبأمور الكنيسة والدين، والقانون، والطبّ، والأدب والعلم، والأمور العسكريّة، والمأكولات وغيرها، أُخذت من اللغة الفرنسيّة. فيما يأتي ثلاثة أمثلة على كلّ شريحة من الشرائح المعجميّة الواردة أعلاه وبنفس الترتيب: government «حُكم»، authority «سلطة»، parliament «مجلس نوّاب»؛ religion «دين»، prayer «صلاة»، confession «اعتراف»؛ judge «قاضي»، sentence «حُكم»، crime «جريمة»؛ medicine «طبّ»، physician «طبيب»، remedy «دواء»؛ literature «أدب»، poet «شاعر»، study «دراسة»؛ army «جيش»، soldier «جندي»، battle «معركة»؛ dinner «عشاء»، pork «لحم خنزير»، mutton «لحم غنم».

---

(٣) النورمان، أو النورمانديّون، هم في الأصل أبناء عمّ الإنكليز، ينتمون إلى القبائل الجرمانيّة الإسكندنافيّة، وقد قاموا بغزوات عديدة في أنحاء متفرّقة من فرنسا في القرن التاسع الميلاديّ قبل أن يستقرّوا في النورماندي، التي حملت اسمهم، وذلك في بداية القرن العاشر. ومع مرور الزمن لم يكتسب هؤلاء النورمان العادات والتقاليد الفرنسيّة فحسب، بل اللغة الفرنسيّة أيضًا.

وتعاطي اللغة الإنكليزيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة مع لغات سكّان البلاد الأصليّين (الهنود الحمر) مماثل لتعاطي الإنكليزيّة القديمة في بريطانيا مع الكلتيّين. فقد أخذت منها العديد من الكلمات الدالّة على أماكن جغرافيّة، كأسماء البلاد والمدن والأنهار وما أشبه ذلك مثل «مشيغن» و«أوهايو» و«كنتكي» و«ميسيسيبّي» و«شيكاغو». وإذا استثنينا هذه الأسماء الجغرافيّة، فإنّنا لا نجد في اللغة الإنكليزيّة إلّا نحو الثلاثين كلمة مأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومعظم هذه الكلمات هي أسماء لحيوانات ونباتات وأطعمة مثل راكون (raccoon) «نوع من الحيوان»، موسْ (moose) «نوع من الأيّل»، هوميني (hominy) «نوع من الذرة المجروشة تُغلى وتُؤكل».

وهذه الحالة اللسانيّة التي يأبى فيها الفاتح المقتدر استعارة مفردات وتعابير من لغة الشعب الذي قهره وصادر أرضه وقراره، تظهر أيضًا واضحة جليّة في تعامل اللغة العربيّة مع لغات الشعوب التي فتح العرب بلادها وأخضعوها.

فلا اللهجات اللاتينيّة المحكيّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة (إسبانيا والبرتغال) أو في بعض جزر البحر الأبيض المتوسّط مثل صقليّة وغيرها، ولا لهجات لغة البربر (كشلحا وطوارق وقابيل) المحكيّة في المغرب والجزائر وتونس وليبيا، ولا القبطيّة المحكيّة في مصر، ولا بقايا لهجات اللغة الآراميّة (كالسريانيّة) المحكيّة في جيوب صغيرة من سوريا الكبرى استطاعت أن تترك أثرًا يستحقّ الذكر في اللغة العربيّة. وعلى العكس من هذا، فإنّنا نجد أنّ اللغة العربيّة فرضت نفسها لعدّة قرون لغةً للجزيرة الإيبيريّة، تمامًا كما تفرض نفسها اللغة الإنكليزيّة الأمريكيّة اليوم لغة للولايات المتّحدة الأمريكيّة. اللغة العربيّة ما زالت باقية في شمال أفريقيا كلّه. أمّا في جزر البحر الأبيض المتوسّط، فبقيت فقط في مالطا، لكن بشكل فيه الكثير من التحوير والتغيير.

وتفاعل اللغة العربيّة مع لغة الدولة الفارسيّة، التي فتحها المسلمون في أواسط القرن السابع الميلاديّ، يختلف عن تفاعلها مع اللغات الأخرى، إذ إنّها استعارت منها كلمات متعدّدة، خاصّة في بداية الفتح.

على أنّ هذه الكلمات سرعان ما بدأت تُهمل، ومع مرور الزمن بطل استعمال أكثرها، فلم يبق منها في التداول الفعّال إلّا عدد قليل.

والسبب في تسلّل الكلمات الفارسيّة إلى لغة الفاتح المسيطر ليس صعب الإدراك. فالعرب بفتحهم لبلاد فارس شاهدوا حضارة أغنى من أيّ شيء ألفوه في الجزيرة العربيّة وشاهدوه في فتوحاتهم. فكان من الطبيعيّ إذن أن يأخذ العرب من الفرس الأكثر تمدّنًا كلمات لأسماء أطعمة وحلوى لم يعرفها نظامهم الغذائيّ من قبل، وكلمات لفنون يدويّة لم تتلمّس أيديهم بعد سُبل محاكاتها، وأسماء لبعض النباتات والحيوانات التي لم يروها من قبل، وكلمات لبعض الأشياء المنزليّة والثياب. فعلى سبيل المثال نذكر لوزينج «نوع من الحلوى»، فانيد «نوع من الحلوى»، بهط «نوع من الطعام»، طباهجه «نوع من الطعام»، زردة «نوع من الطعام»، فيشفارج «نوع من الطعام»، سكباج «نوع من الشوربا»، سكنجبين «نوع من الشراب»، دستيج «نوع من الآنية»، زلية «نوع من البساط»، فرند «نوع من الثياب»، دخدار «نوع من الثياب»، إلخ. بيد أنّ كلّ هذه الكلمات ومعظم مثيلاتها مماتة منذ عدّة قرون.

على أنّ أكثر الكلمات التي أخذها العرب من اللغة الفارسيّة أسماء لنباتات وحيوانات وطيور. ومصير هذه الكلمات في اللغة العربيّة لم يكن أحسن حالًا من مصير الكلمات الآنفة الذكر. فأكثريّتها ممات منذ قرون عديدة. فمن الكلمات المماتة نذكر قوتاش «نوع من الجاموس»، دلق «نوع من الحيوان»، سيب «تفّاح»، سيسنبر «نوع من النبات الطيّب الرائحة»، خربز «بطّيخ»، زرنبد «نوع من النبات»، كرز «نوع من الطير»، إلخ. ومن الكلمات القليلة التي بقيت نذكر بستان، ياسمين، مردقوش، وجاموس.

وهناك بعض الكلمات الفارسيّة الأصل المتعلّقة بالموسيقى مثل دستانة «وتر»، وجنك «آلة موسيقيّة»، كلتاهما ممات منذ قرون.

والبقيّة من الكلمات الفارسيّة في العربيّة الفصحى تتعلّق بأمور الدولة والحكم مثل مهتار «أمير، وال» وموبذ «حاكم المجوس» ودفتردار «رئيس

الخزانة» ودستور. كلّ هذه الكلمات ومثيلاتها، باستثناء «دستور»، ممات.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المصير الذي تعرّضت له الكلمات الفارسيّة في اللغة العربيّة ـ من حيث إنّ عددها كان كبيرًا في البداية ثمّ، مع مرور الزمن، أخذ بالتراجع والتقلّص على النحو المشار إليه أعلاه ـ يُشبه إلى حدّ ما المصير الذي تعرّضت له الكلمات التي أخذتها اللغة الإنكليزيّة الأمريكيّة من لغات الهنود الحمر. فقد ذكر H.L. Mencken في كتابه *The American Language* أنّ عدد الكلمات التي أخذها الأمريكيّون من الهنود الحمر كان في البداية ١٣٢ كلمة، ومع مرور الزمن، أخذ هذا العدد يتراجع تدريجيًّا حتّى لم يبق منه في الإنكليزيّة الأمريكيّة الحاضرة إلّا ٣٤ كلمة فقط.

١ـ٣ وفي بعض الحالات النادرة في التاريخ الألسنيّ نجد أنّ الشعب الفاتح، بدلًا من أن يؤثّر في لغة الأمّة التي أخضعها لسلطانه أو يفرض لغته عليها، نراه هو قد تأثّر بلغة تلك الأمّة. فالمغول، الذين احتلّوا عاصمة الخلافة العبّاسيّة بغداد في ١٧ كانون الثاني ١٢٥٨، لم يستطيعوا لا فرض لغتهم على العرب ولا حتّى مجرّد التأثير على اللغة العربيّة. لقد انتهى بهم الأمر إلى اعتناق الإسلام واستعمال اللغة العربيّة.

١ـ٤ واللغة، أيّ لغة كانت، لا تستعير دائمًا ما تحتاجه فقط من كلمات من لغة أخرى، بل قد يحدث أحيانًا أن تأخذ كلمات لا تحتاج إليها لأنّها تدلّ عليها كلمات في اللغة نفسها. لكن الذي يحدث بعدئذٍ لهاتين الكلمتين، الأصيلة والدخيلة، هو إمّا أن تزول إحداهما وتموت، أو تبقى كلتاهما مع تعديل لمعنى إحداهما أو استعمالها بصورة طفيفة.

فاللغة الإنكليزيّة، مثلًا، استعارت الكثير من الكلمات التي لم تكن محتاجة إليها قطّ لكونها كانت تمتلك الكلمات التي تقابلها. وتاريخ هذه الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزيّة يُظهر أنّ بعضها استطاع بالفعل أن يحلّ محلّ الكلمات الإنكليزيّة الأصيلة ويطردها من اللغة، في حين أنّ البعض الآخر لم يستطع ذلك، فبقي معايشًا الكلمات الأصيلة في اللغة بعد أن فُرّق بينهما في المعنى.

فمن الكلمات الإنكليزيَّة التي استبدلت نهائيًا بكلمات دخيلة نذكر: الكلمة الإنكليزيَّة القديمة niman «أخذ» استبدلت بالكلمة الإسكندنافيّة take «أخذ»، والإنكليزيَّة القديمة weorpan «رمى» استبدلت بالإسكندنافيّة cast «رمى»، والإنكليزيَّة القديمة aepele «نبيل» استبدلت بالكلمة الفرنسيَّة noble «نبيل»، والإنكليزيَّة القديمة ālȳs «خلّص» حلّت محلّها الفرنسيَّة deliver «خلّص»، والإنكليزيَّة القديمة here «جيش» استبدلت بالفرنسيَّة army «جيش»، والإنكليزيَّة القديمة dryhten «أمير» استبدلت بالفرنسيَّة prince «أمير».

ومن الأمثلة التي تُبيّن أنّ اللغة الإنكليزيَّة احتفظت أحيانًا بالكلمتين، الأصيلة والدخيلة معًا، بعد إدخال تعديل على معنى إحداهما لتسويغ وجودها نذكر: الإنكليزيَّة deer تعنى الآنَ «أيّل، غزال» بينما في الإنكليزيَّة القديمة كانت تستعمل بشكل رئيسيّ للدلالة على أيّ حيوان وتكتب dēor. السبب في هذا التغيير في المعنى ناتج عن استعارة كلمة animal «حيوان» من اللاتينيَّة. فالكلمة اللاتينيَّة animal هي الآن تستعمل للدلالة على أيّ حيوان بينما الكلمة الإنكليزيَّة المقابلة حُصر معناها بنوع معيّن من الحيوان. الكلمة الإنكليزيَّة mutton «لحم الضأن» هي مستعارة من الفرنسيَّة القديمة moton، التي تعني بشكل رئيسيّ «ضأن» فعندما استعارتها اللغة الإنكليزيَّة لم تستعملها للدلالة على «الغنم»، بل حصرت معناها «بلحم الضأن» وأبقت على كلمتها sheep لتدلّ على «الضأن».

واللغة العربيَّة الفصحى استعارت أيضًا من بعض اللغات عددًا من الكلمات التي كانت بغنى عنها، على أنّ أكثريّة هذه الكلمات قد هُجر ومات. لقد ذكرنا سابقًا العديد من الكلمات المماتة التي أتت من الفارسيَّة، أمثال سيب «تفّاح» وخربز «بطّيخ» وبذج «خروف». فمن الكلمات التي بقيت في اللغة نذكر الفارسيَّة «باذنجان» التي استطاعت أن تطرد من اللغة حوالى سبع أسماء أصيلة تدلّ على «باذنجان»، مثل حدق وحيصل ومغد وكهكب، إلخ، والفارسيَّة «ياسمين» التي استطاعت أن تحلّ محلّ السَّمسق والسِّجلّاط، والفارسيَّة «نرجس» التي حلّت محلّ «العبْهر».

٥-١ والكلمة الدخيلة قد تدخل اللغة عبر طريقين: (١) طريقة الاستعارة المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة، و(٢) طريقة الاستعارة غير المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة بواسطة لغة ثالثة أو أكثر. فكلمتا wall «حائط» و angel «ملاك» الدخيلتان على الإنكليزيّة توضّحان هاتين الطريقتين من الاستعارة. الكلمة الأولى أخذتها الإنكليزيّة من اللغة اللاتينيّة بطريقة مباشرة، أي بدون وسيط. أمّا الكلمة الثانية فلقد أخذتها الإنكليزيّة من اللغة اليونانيّة angelos بطريقة غير مباشرة، أي عبر اللغة اللاتينيّة. فاللغة اللاتينيّة أخذت كلمتها angelus من اللغة اليونانيّة. ومن اللاتينيّة انتقلت هذه الكلمة إلى الإنكليزيّة. فالكلمة الإنكليزيّة angel، إذن، استعارة من اللاتينيّة angelus، التي بدورها استعارة من اليونانيّة angelos، التي تعني في الأصل «رسول».

وقد تأخذ لغة كلمات من لغة أخرى عبر أكثر من وسيط. فكلمة hazard «مصادفة، مخاطرة» في اللغة الإنكليزيّة هي في نهاية المطاف من العربيّة «الزهر». لقد أخذت اللغة الإنكليزيّة هذه الكلمة من الفرنسيّة hazard «الزهر»، والفرنسيّة أخذتها من الإسبانيّة azar «الزهر»، وهذه بدورها أخذتها من العربيّة. ومن الجدير بالذكر أنّ كلمة hazard عندما دخلت الإنكليزيّة كانت تعني «الزهر» فقط[٤].

والكلمة اليابانيّة koohii «قهوة» هي أيضًا في نهاية الأمر من العربيّة «قهوة». لقد أخذت اليابانيّة هذه الكلمة من الهولّنديّة koffie، والهولّنديّة، كغيرها من اللغات الأوروبيّة، أخذتها من التركيّة kahve، وهذه بدورها من اللغة العربيّة.

فالكلمة الدخيلة، إذن، قد يكون لها تاريخ طويل في التنقّل والتجوال من لغة إلى أخرى وفي قطع المسافات الشاسعة بين مشارق الأرض ومغاربها. فالكلمة الإنكليزيّة orange «برتقال، نارنج»، المنتشرة بين اللغات الأوروبيّة (في الفرنسيّة والألمانيّة orange، اليونانيّة nerantsi،

(٤) أنظر قصيدة تشوسر (Chaucer): «The Pardoner Tales»، سطرَي ٤٦٥ و٥٩١.

إلخ)، أتت من اللغة الفرنسيَّة، وهذه بدورها أخذتها من العربيَّة «نارنج» والعرب أخذوها من الفارسيَّة «نارنك» (nārang)، والفرس بدورهم استعاروها من السنسكرتيَّة «نارنكة» (nārangaḥ).

١-٦ والكلمة الدخيلة من حيث اللفظ تخضع دائمًا للنظام الصوتيّ للّغة التي دخلت إليها. فإذا كانت هذه الكلمة تحتوي صوتًا أو حرفًا لا يوجد في نظام تلك اللغة الصوتيّ، فإنّ هذا الصوت قد يُبدَّل بصوت موجود في اللغة. على أنّ هناك قوانين تتحكّم بعمليَّة البدل هذه. فالصوت البديل يجب أن يكون مماثلًا للصوت المبدَّل منه في المخرج والنُطق.

فاللغات الأوروبيَّة التي استعارت كلمات عربيَّة تحتوي حرف «القاف»، مثلًا، غيّرت هذا الحرف، نظرًا لعدم وجوده في أنظمتها الصوتيَّة، إلى حرف «كاف» لتقارب نطقه ومخرجه من حرف «القاف»[٥]، كما في اللاتينيَّة carratus من «قيراط» و talcum من «طلق»، وفي الفرنسيَّة candi من «قند» و coton من «قطن»، وفي الإسبانيَّة alcazar من «القصر».

وإبدال حرف بحرف مشابه له على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه هو ظاهرة عامّة نراها في كلّ اللغات. فاللغة اليابانيَّة، مثلًا، تبدّل حرف /V/ (يُرمز له بـ /ڤ/، وهو الصنو المجهور لحرف «الفاء» المهموس) في الكلمات المستعارة بحرف «الباء»، كما في terebi «تلفزيون أو مذياع مرئيّ» من الإنكليزيَّة television و baiorin «كمان» من الإنكليزيَّة violin. كما أنّها تُبدّل حرف «اللام» بحرف «الراء»، كما في garasu «زجاج» من الهولّنديَّة glass و ramune «عصير الليمون من الإنكليزيَّة lemonde».

واللغة العربيَّة، كغيرها من اللغات، تُخضع الكلمة المستعارة لنظامها الصوتيّ. فالنظام الصوتيّ للغة العربيَّة لا يشتمل، مثلًا، على حرف /p/ (يُرمز له بـ /پ/، الصنو المهموس لحرف «الباء» المجهور) لهذا، فاللغة

(٥) في عدد قليل من الكلمات «القاف» تبدّل بحرف /g/ (يُلفظ كالجيم في اللهجة المصريَّة) وهو الصنو المجهور لحرف «الكاف» المهموس، كما في الإسبانيَّة guitarra (الفرنسيَّة والإنكليزيَّة guitar) من «قيثارة» وفي الفرنسيَّة goudron من «قطران».

العربيّة تعمد دائمًا إلى إبداله بحرف يماثله وهو عادة حرف «الفاء» (في بعض الأحيان «الباء» وهو صنوه المجهور)، كما في «فرند» من الفارسيّة پرند (parand)، «فيروز» من پيروز، و«فلفل» من پلپل.

ومن المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ إبدال حرف بحرف آخر، كما رأينا أعلاه، ليس مقصورًا فقط على الحروف التي لا توجد في النظام الصوتيّ للغة المستعيرة، بل نجد في كثير من الأحيان أنّ اللغة قد تُبدّل أحد أصوات الكلمة المستعارة بصوت آخر بالرغم من أنّ الصوت المُبدّل منه موجود فيها. فالإنكليزيّة، مثلًا، عندما استعارت من العربيّة كلمة «يربوع» قامت (إذا استثنينا الحركات) بإبدال حرف «الياء» بحرف «الدجيم» لتصبح الكلمة jerboa[٦]. من الأمثلة المشابهة: اللاتينيّة giraffa من العربيّة «زرافة»، والفرنسيّة jasmin من «ياسمين»، الإنكليزيّة plum «خوخ» (في الإنكليزيّة القديمة plūme) من اللاتينيّة prunum، والعربيّة قنبلة من التركيّة koumbara، واليابانيّة شينما «سينما أو خيالة» من الإنكليزيّة سينما (cinema).

وقد تعمد اللغة أحيانًا إلى حذف صوت أو مقطع أو حتّى مقاطع من الكلمة المستعارة بغية تسهيل لفظها أو تقصيرها. فالإنكليزيّة squash «يقطين» هي كلّ ما بقي بعد الحذف من الكلمة المماتة isquoutersquash المأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومن الأمثلة المشابهة نذكر: الإيطاليّة arsenale (الفرنسيّة والإنكليزيّة arsenal) «ترسانة، دار الأسلحة»، من العربيّة «دار الصناعة»، الإسبانيّة almaraco من «المردقوش»، واليابانيّة totan «زنك» من البرتغاليّة tutanaga.

وكما تحذف اللغة صوتًا أو أكثر من الكلمة المستعارة، فإنّها قد تزيد

(٦) حرف «العين» يتعرّض غالبًا للحذف في الكلمات المستعارة من العربيّة. قارن، مثلًا، اللاتينيّة safranum من «زعفران» و ambra من «عنبر»، والإيطاليّة tariffa من «تعريفة»، والإسبانيّة albarda من «البردعة»، والإنكليزيّة afreet من «عفريت»، والفرنسيّة luth من «العود».

صوتًا أو أكثر عليها. فاللاتينيَّة، مثلًا، قد زادت «الميم» في كلمة comphora من العربيَّة «كافور»، والإنكليزيَّة «الدال» في admiral المستعارة من الفرنسيَّة amiral (هذه بدورها استعارة من العربيَّة «أمير أل (بحر)»)، والإنكليزيَّة «الميم» في jumble المأخوذة من العربيَّة «جَبَلَ»، واليابانيَّة «النون» في penk «طلاء» من الهولنديَّة pek. ومهما يكن من أمر، فالزيادة في بعض الأحيان قد يقتضيها نظام اللغة الصوتيّ. فزيادة /إ/ في الكلمة العربيَّة «إسفنج» المأخوذة من اليونانيَّة spongus مردّها إلى أنّ نظام بُنية الكلمة الصوتيّ في اللغة العربيَّة لا يسمح لأيّة كلمة أن تبدأ بصوت ساكن. فتعريب الكلمة هنا أملى زيادة /إ/.

٧-١ والاستعارات على أنواع متعدّدة. الأهمّ والأكثر شيوعًا منها هو «استعارة مفردات»، كما استعارت العربيَّة «جاموس» و«ياسمين» من الفارسيَّة، والفرنسيَّة limon «ليمون» و jarre «جرّة» من العربيَّة، والإنكليزيَّة air «هواء» و poet «شاعر» من الفرنسيَّة، واليابانيَّة kinu «حرير» و tera «محراب» من الصينيَّة.

وقد تأخذ لغة من لغة أخرى المفردة نفسها مرّتين وأحيانًا أكثر. فهذا النوع من الكلمات المتحدّرة من نفس المنبع قد نسمّيه «كلمات صنويّة». فالكلمات الإنكليزيَّة genteel «مهذّب»، gentle «رقيق، لطيف»، و jaunty «متأنّق، مرح» هي كلمات صنويّة لأنّها مأخوذة من مصدر واحد هو الفرنسيَّة gentil؛ كذلك الحال بالنسبة إلى الإنكليزيَّة wine «نبيذ» و vine «كرمة، دالية» كلاهما في نهاية المطاف من اللاتينيَّة vīnum. الكلمة الأولى أُخذت من اللاتينيَّة بشكل مباشر (الإنكليزيَّة القديمة wīn «نبيذ»)، أمّا الثانية فجاءت من اللاتينيَّة إلى الإنكليزيَّة عبر اللغة الفرنسيَّة. وبالمثل، فالكلمتان الفرنسيّتان machine و mécanique هما في النهاية من اليونانيَّة mēkhanē «آلة» المشتقّة من mēkhos «وسيلة». لقد دخلا إلى الفرنسيَّة عبر اللغة اللاتينيَّة.

وقد تعمد اللغة في بعض الأحيان إلى ترجمة الكلمة أو العبارة بدلًا

من أن تستعيرها، وهذا ما يسمّى «استعارات مترجمة». فالإنكليزيّة The Holy Ghost «الروح القدس» (الإنكليزيّة القديمة hāliga gāst) هي استعارة مترجمة للّاتينيّة spiritus sanctus. والعربيّة «كرة القدم» والألمانيّة fussball التي تعبّر عن نفس المعنى هما استعارتان مترجمتان للإنكليزيّة football. كذلك الحال بالنسبة إلى الإيطاليّة gratta-cielo والفرنسيّة gratte-ciel والإسبانيّة rascacielos والروسيّة nebos-kr'op التي هي استعارات مترجمة للإنكليزيّة الأمريكيّة sky-scraper «ناطحة السماء». الكلمتان العربيّة «ناطحة السحاب» والألمانيّة wolken-kratzer هما أيضًا استعارتان مترجمتان للكلمة الإنكليزيّة الآنفة الذكر، ولكنّهما تتميّزان باستعمال «سحاب» بدلًا من «سماء».

وقد يحدث أحيانًا أن تستعير لغة من لغة أخرى معنى الكلمة فقط. فالكلمة الإنكليزيّة dream كانت تعني في اللغة الإنكليزيّة القديمة «فرح»، أمّا في الإنكليزيّة الوسيطة فأصبح معناها كما هو اليوم «حلم». هذا المعنى الجديد للكلمة أخذته الإنكليزيّة من الكلمة الإسكندنافيّة القديمة draumr «حلم». وبالمثل، فإنّ معنى كلمة plow «حرث» في الإنكليزيّة مأخوذ من معنى أختها الإسكندنافيّة plōgr «حرث» (فعل plœgja)، لأنّ معنى هذه الكلمة في الإنكليزيّة القديمة كان فقط «مقياس للأرض».

والكلمة الفرنسيّة manoeuvre تعني الآن «مناورة». أمّا في السابق (كما في الفرنسيّة القديمة maneuvre) فكان معناها فقط «عمل يدويّ» من اللاتينيّة manuopera. فالمعنى الجديد للكلمة الفرنسيّة مأخوذ من العربيّة مناورة.

وفي بعض الحالات قد تستعير اللغة شكل الكلمة وليس معناها. فالكلمة الإنكليزيّة boon «نعمة، بركة» ليست تطوّرًا أو امتدادًا في شكلها الصوتيّ للإنكليزيّة القديمة bēn، بل بالأحرى تدين بهذا الشكل للكلمة الإسكندنافيّة القديمة bōn. فلو كانت من الإنكليزيّة القديمة bēn لكان لفظها الآن been (بين) وليس boon (بون)، لأنّ الحركة ē في الإنكليزيّة القديمة

تطوّرت إلى /i/ في الإنكليزيّة الحديثة (قارن الإنكليزيّة القديمة Fēt: الحديثة Feet / فيت/ والقديمة cwēn «ملكة»: الحديثة queen / كوين/) بينما الحركة ō تطوّرت إلى /u/ (قارن الإنكليزيّة القديمة fōda «طعام»: الحديثة food / فود/ والقديمة gōs «إوزّة»: الحديثة goose). فلفظ الكلمة boon في الإنكليزيّة الحديثة بحركة /u/ بدلًا من /i/ هو دليل بأنّها ليست امتدادًا للإنكليزيّة القديمة bēn. فشكل الكلمة الصوتيّ، إذن، هو استعارة من الإسكندناقيّة القديمة.

لقد رأينا إلى الآن أنّ اللغة قد تستعير «كلمة كاملة»، أي شكل الكلمة ومعناها مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الشكل الصوتيّ للكلمة قد يطرأ عليه بعض التعديل من إبدال أو حذف لصوت أو أكثر بما يقتضيه نظام اللغة الصوتيّ كما رأينا في الفقرة ١-٦ أعلاه، أو قد «تترجم» الكلمة بدلًا من أن تستعيرها، أو قد تستعير «معنى» الكلمة فقط، أو قد تستعير «شكلها». بالإضافة إلى هذه الأنواع، ما زال هناك نوع من الاستعارة يتعلّق باستعمال الكلمة. فقد يحدث أحيانًا أن تكون كلمة نادرة الاستعمال في سياق أو معنى معيّن، ثمّ يشيع استعمالها بتأثير كلمة تقابلها في لغة أخرى.

فحرف الجرّ /of/ في اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، يستعمل بشكل رئيسيّ للدلالة على الملكيّة (عائد لِ، خاصّ بـ، إلخ)، كما في The title of the book «عنوان الكتاب» وفي The leg of the table «رِجْل الطاولة». هذا الاستعمال للحرف /of/ كان نادرًا في الإنكليزيّة القديمة[(٧)]. ولم يصبح شائعًا إلّا في عصر اللغة الوسيط (بعد القرن الثاني عشر)، والسبب في هذا يعود إلى تأثير حرف الجر الفرنسيّ /de/، الذي يستعمل في اللغة الفرنسيّة للتعبير عن الملكيّة. فحرف الجر الفرنسيّ /de/ هنا أعطى حياة جديدة للحرف الإنكليزيّ /of/ الذي كان مهجورًا في الإنكليزيّة القديمة.

وبالمثل، فقد كان من المحتمل أن تموت الكلمة الإنكليزيّة dale

---

(٧) في اللغة الإنكليزيّة القديمة كانت /of/ تُستعمل بشكل رئيسيّ لتدلّ على «الأصل أو المصدر»، كما يُستعمل حرف الجر «مِنْ» في العربيّة في هذه الحالة.

«وهدة، وادٍ» من الإنكليزيّة القديمة dael التي كانت نادرة الاستعمال لولا أنّ أختها الإسكندناڤيّة القديمة dal أعطتها حياة جديدة[٨].

٨-١ «استعارة كلمات»، إذن، وكما أشرنا أعلاه، هي أهمّ نوع من أنواع الاستعارات وأكثرها شيوعًا بين اللغات. فليس من لغة في العالم، منقرضة كانت أم حيّة، لم تستعر كلمات من لغات أخرى، ولا سيّما إذا كانت مجاورة. على أنّ هذه الحقيقة يجب أن لا تترك الانطباع بأنّ اللغة قد تستعير أيّ كلمة كانت من لغة أخرى. فالكلمات التي تنتمي إلى شرائح معيّنة في معجم اللغة (كتلك التي تدلّ على أعضاء الجسم والقرابة العائليّة وأشياء في الطبيعة وبعض الحيوانات) لا تستعيرها عادة لغة من لغة أخرى، لأنّ مثل هذه الكلمات تشكّل الخلايا الأساسيّة أو العمود الفقريّ لمعجم أيّة لغة.

فمن النادر أن تستعير لغة من لغة أخرى ألفاظًا تُطلق على أعضاء الجسم مثل «رأس»، «جسد»، «وجه»، «أنف»، «عين»، «لسان»، «رجل»، «قدم»، «دم»، إلى ما هنالك. ومع ذلك، فلقد استعارت الإنكليزيّة كلمة Face «وجه» من الفرنسيّة «Face»[٩]، واللغة اللاتيڤيّة كلمة riba «ضلع» من الألمانيّة (المنخفضة) الوسيطة ribbe «ضلع»، والإيرلنديّة كلمة corp «جسد، بدن» من اللاتينيّة corpus التي تعبّر عن المعنى نفسه.

واستعارة كلمات تختصّ بالقرابة العائليّة مثل «أب»، «أمّ»، «أخ»، «أخت»، «حفيد»، «زوج»، «ولد»، «رجل»، إلى ما هنالك، هي أيضًا نادرة الحدوث. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ اللغة الليثوانيّة قد استعارت كلمة anukas «حفيد» من اللغة الأوكرانيّة onuk «حفيد»، واستعارت السويديّة

---

(٨) الإسكندناڤيّون، معظمهم دنمركيّون، احتلّوا واستوطنوا أجزاء من إنكلترة، خاصّة في الشمال والشرق، في القرن التاسع والعاشر. وفي سنة ١٠١٣ احتلّوا كلّ إنكلترة وحكموها حتّى سنة ١٠٤٢. لهذا تركت اللغة الإسكندناڤيّة تأثيرًا كبيرًا على الإنكليزيّة؛ فنحو ٥٪ من الكلمات في الإنكليزيّة هي من أصل إسكندناڤيّ.

(٩) الفرنسيّة «Face» لم تعد تطلق على «وجه الإنسان» منذ القرن السابع عشر. الكلمة المستعملة منذ ذلك الحين هي visage.

كلمة pojke «صبيّ، ولد» من الفنلنديّة poika التي تعبِّر عن المعنى ذاته، واستعارت الألبانيّة shoq «زوج، بعل» و shoqe «زوجة» من اللاتينيّة socius «صاحب، قرين». كذلك فإنَّ الكلمات الدّالّة على «ابن العمّ، ابنة العمّ» في بعض اللغات الأوروبيّة كالإنكليزيّة cousin، الدنمركيّة kusine، والبولنديّة kuzyn, kuzyna مأخوذة من الفرنسيّة cousin, cousine.

وعلى الرغم من أنَّ اللغات لا تستعير كلمات تدلّ على أشياء في الوجود وظواهر طبيعيّة مثل «شمس»، «قمر»، «سماء»، «حرّ»، «برد»، «رعد» «برق»، «غيم»، «نار»، «دخان»، «ماء»، «أرض»، «شجرة»، «حجر»، إلى ما هنالك، فإنّنا نجد أنَّ هناك لغات قد استعارت بعضًا من هذه الكلمات من لغات أخرى. فاللغة الروسيّة استعارت كلمة tuman «ضباب» من اللغة التركيّة dumān «دخان»، واستعارت الفرنسيّة كلمة boue «وحل» من اللغات الكلتيّة: ففي لغة الوالش baw تعني «الوسخ، الأقذار»، واستعارت الإنكليزيّة كلمة sky «سماء» من الإسكندنافيّة: ففي اللغة الدنمركيّة sky تعني «سماء»، واستعارت البولنديّة lad «أرض، برّ» من الألمانيّة land، واستعارت اللاتينيّة petra «صخرة، حجر» من اليونانيّة petra «صخرة».

كذلك، فاللغة لا تأخذ عادة من لغة أخرى أسماء الحيوانات والطيور التي يعيش عليها أهل اللغة مثل «بقر»، «ثور»، «غنم»، «خرُوف»، «ماعز»، «طير»، «دجاج»، «أيّل» و«نحل»، أو أسماء بعض الحيوانات المفترسة والزواحف والحشرات الكائنة في بيئة أهل اللغة مثل «ثعلب»، «ذئب»، «أفعى»، «عقرب»، «ذباب» وما إلى ذلك. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ عددًا قليلًا من اللغات قد أخذ بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالإيطاليّة montone «كبش» والفرنسيّة mouton «غنم» هما في نهاية الأمر من اللغة الكلتيّة: كما في الإيرلنديّة molt وفي الوالش mollt «كبش ضأن»، وأخذت الإنكليزيّة serpent «حيّة» من الفرنسيّة serpent «حيّة»، وأخذت اليونانيّة katski «ماعز» من الألبانيّة kats، وأخذت اليابانيّة uma «حصان» من الصينيّة ma «حصان».

وهناك عدد من الأفعال والصفات والأسماء الأساسيَّة التي يندر انتقالها من لغة إلى لغة أخرى مثل «أكل»، «شرب»، «تكلَّم»، «ضحك»، «بكى»، «لعب»، «جاء»، «ذهب»، «مات»، «عاش»، «قفز»، «طويل»، «قصير»، «صغير»، «كبير»، «حُبّ»، «كره»، «خبز»، «حليب»، «لغة»، وأشباه ذلك. إلاَّ أنَّ ثمَّة لغات قد استعارت بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالكلمة الإنكليزيَّة cry «بكى» هي استعارة من الفرنسيَّة crier «بكى»، والكلمة الولشيَّة trist «حزين» هي من اللاتينيَّة tristis «حزين»، والكلمة الليثوانيَّة juoktis «ضحك» (joukauti «ضَحك، مزح») هي من اللاتينيَّة iuoks (jocus) «مزح»، واليابانيَّة pan «خبز» هي من البرتغاليَّة pão «خبز».

١-٩ وفضلاً عن هذه الكلمات التي ناقشناها إلى الآن، هناك كلمات (كالأعداد والضمائر، إلخ) مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمعجم كلّ لغة على حدة بحيث يُستبعد أن تتخلّى عنها اللغة لتحلّ محلّها كلمات دخيلة.

فمن الأمور النادرة جدًّا أن تستعير لغة من لغة أخرى الأعداد، خاصّة الأعداد المفردة. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ الإنكليزيَّة استعارت second «ثاني» من الفرنسيَّة، واستعارت الهوسا شدَّة «ستّة» وتُمُني «ثُمن» من العربيَّة. وبالطبع، فإنّ كلمة «صفر» العربيَّة منتشرة في لغات العالم، كذلك الحال بالنسبة إلى كلمة «مليون» الإيطاليَّة.

وعلى العموم، فاللغة لا تستعير أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر وحروف الجرّ والزوائد (أو اللواحق). ومع ذلك، فالإنكليزيَّة، مثلاً، أخذت من الإسكندناڤيَّة ضمائر جمع الغائبين: they و them و their. كذلك، both «كلا» وحرف الجرّ fro «إلى الوراء، إلى الخلف» (fro تُستعمل فقط في to and fro «إقبالاً وإدبارًا»)، ومن العربيَّة الزائد «ي» /i/، الذي يدلّ على النسب، كما في Pakistani «باكستانيّ» و Israeli «إسرائيليّ»، ومن الفرنسيَّة الزائد أَلْ /al-/، الذي يحوِّل الاسم إلى صفة كما في central «مركزيّ» من center «مركز».

إشارتنا العابرة إلى «الزوائد» تستدعي بعض التوضيح لأنَّ هناك نوعًا

من الزوائد لا تستعيره لغة من لغة أخرى. وحتّى يكون التوضيح وافيًا، يقتضينا الأمر التعريف بالزوائد وأنواعها.

فالزائد هو حرف أو مقطع يضاف إلى الجذر أو أصل الكلمة إمّا لتوليد كلمة جديدة (كما في «ملعب» من «لعب») وإمّا للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة وعلاقتها بغيرها من الكلمات. والزائد هذا على أنواع، يعنينا منها ثلاثة هي: (١) البادئة وتزاد في بداية الكلمة أو الجذر كما في العربيّة / مـ/ في «مجمع» من «جمع» و «مقهى» من «قهوة»، والإنكليزيّة /-en/ في enlarge «وسَّع، كبَّر» من large «وسيع، فسيح»، والملباسيّة، لغة مدغشقر، /-mi/ في mihira «غنّى» من hira «أغنية»؛ (٢) الداخليّ أو «الضمنيّ» ويزاد ضمن الجذر أو أصل الكلمة مثل الزائد الضمنيّ /-um-/ في لغة بنتوك (إحدى لغات الفليبين) في Fumikas «يُصبح قويًّا» من Fikas «قويّ» و /-in-/ في kinayu «حطب مُجمَّع» من kayu «حطب»، والزائد الضمنيّ /ت/ في اللغة العربيّة كما في اجتمع، افتتح، ارتفع، والزائد الضمنيّ /-n-/ في اللغة الإنكليزيّة كما في passenger من passage(١٠)؛ و(٣) الزائد النهائيّ الذي يزاد في نهاية الكلمة كما في العربيّة /ـ م/ في «حلقوم» من «حلق»، وفي السنسكريتيّة /-ya/ في hiraṇyaya «ذهبيّ» من hiraṇya «ذهب»، وفي اللاتينيّة /-us/ في pondus «وَزْن» من pendō «وَزَنَ».

وتقسم الزوائد، بحسب وظيفتها اللغويّة، إلى قسمين: زائد اشتقاقيّ وزائد صرفيّ.

الزائد الاشتقاقيّ يُغيِّر عادةً النوع الذي تندرج تحته الكلمة؛ فالاسم قد يتحوَّل إلى صفة أو فعل، والصفة إلى اسم أو فعل أو ظرف، وهكذا. فالصفة large «وسيع» في اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، قد تتحوَّل إلى فعل بزيادة البادئة /-en/ كما في enlarge «وسَّع» أو إلى ظرف بزيادة الزائد النهائيّ /-ly/

(١٠) الزائد الضمنيّ /-n-/ في الإنكليزيّة يقتصر استعماله على بضعة كلمات فقط ويشترط دائمًا وجود الزائد النهائيّ /-er/.

كما في largely «بتوسّع، باتّساع»، والفعل enlarge قد يتحوَّل بدوره إلى اسم بزيادة الزائد النهائيّ /-ment/ كما في enlargement «توسيع». ومثل هذا التغيير لنوع الكلمة قد لا يحصل دائمًا. فإضافة /-re/ في الإنكليزيّة للفعل write «كتب» كما في rewrite «كتب من جديد» أو /إن ـ/ في العربيّة لفعل «خفض» كما في «انخفض»، أو lus (التصغيريّة) في اللاتينيّة في Filiolus ابن (صغير) من Filius «ابن» لا يغيِّر النوع الذي تنتمي إليه الكلمة، بل، على العكس، يولِّد كلمة جديدة تنتمي إلى النوع نفسه.

الزائد الصرفيّ، من جهة أخرى، لا يغيِّر النوع الذي تندرج تحته الكلمة، بل يضاف إليها ليدلّ على وظيفتها في الجملة وعلاقتها بسواها من الكلمات. فالحركات (ضمَّة وفتحة وكسرة) التي تعبِّر عن حالات الرفع والنصب والجرّ في العربيّة، كما في: «كتابُ» و«كتابَ» و«كتابِ» على الترتيب، هي لواحق نهائيّة صرفيّة. كذلك الحال بالنسبة إلى اللواحق التي تدلّ على المثنى والجمع وزمن الفعل والتفضيل.

في حين أنّ الزائد الاشتقاقيّ قد تستعيره لغة من لغة أخرى، وإن نادرًا، كما استعارت الإنكليزيّة بعض الزوائد من لغات أخرى على النحو الذي بيَّنّاه أعلاه، فإنّ الزائد الصرفيّ، الذي هو العنصر الأساسيّ لقواعد اللغة، لا تستعيره لغة من لغة أخرى. فكلّ اللغات تتحاشى أخذ زوائد صرفيّة من لغات أخرى وتميل إلى تطبيق قواعدها الصرفيّة على الكلمات المستعارة. فجمع الكلمة العربيّة «فلم» المستعارة من الإنكليزيّة film، مثلًا هو «أفلام»، وليس «films» كما في الإنكليزيّة. فاللغة العربيّة تخضع الكلمة المستعارة لنظامها الصرفيّ، وهذا دأب كلّ اللغات. فاللغة، إذن، تأخذ كلمة من لغة أخرى وتُطبِّق عليها قواعدها. فهي لا تستعير القواعد الصرفيّة التي تُطبَّق على تلك الكلمة في لغة مصدرها. وهذا الحكم، كغيره من الأحكام التي ذكرناها إلى الآن، ليس مطلقًا. فهناك عدد قليل من اللغات يحتوي نظامها القواعديّ زوائد صرفيّة مستعارة. فاللغة الإنكليزيّة، مثلًا، قد استعارت عددًا من الكلمات مع صيغ جمعها من بعض اللغات، وهي بهذا قد أخفقت في تطبيق طريقة الجمع الشائعة عندها (وهي إضافة الزائد

النهائيّ s-) لكلّ الكلمات المستعارة. فمن هذه الكلمات نذكر على سبيل المثال: criteria جمع لِـ criterion «معيار» من اللغة اليونانيّة، formulae جمع لِـ formula «قاعدة، معادلة» من اللاتينيّة، و jinn جمع لِـ jinni «جنّي» من العربيّة.

وأخيرًا، لا تستعير اللغة صوتًا، سواء أكان حرفًا أم حركة، من لغة أخرى. ومع هذا، فهناك حالات قليلة نجد فيها أنّ بعض اللغات قد أخذت من لغات أخرى أصواتًا لم تكن موجودة في أنظمتها الصوتيّة كنتيجة لاستعارة كلمات تشتمل على تلك الأصوات.

فاللغة الجاكلتيّة، إحدى لغات الهنود الحمر المحكيّة في غواتيمالا، يفتقر نظامها الصوتيّ في الأساس إلى حرفي «الباء» و«الجيم» (تلفظ كالجيم في اللهجة المصريّة)، ولكن استعارتها المتكرّرة لكلمات من اللغة الإسبانيّة تحتوي هذين الحرفين أدّت في نهاية الأمر إلى دخولهما اللغة. فمن هذه الكلمات نذكر: الجاكلتيّة seboya «بصل» من الإسبانيّة cebolla و trigo «قمح» من الإسبانيّة trigo.

ومهما يكن من أمر، فوجود هذين الحرفين في الجاكلتيّة هو دائمًا مقيّد، بمعنى أنّهما لا يظهران أبدًا إلّا في الكلمات المأخوذة من اللغة الإسبانيّة. وهذه الحالة من التقييد للصوت الذي لا أصالة له في اللغة نراها في كلّ اللغات التي دخلها أو تطوّر فيها صوت بسبب استعارة كلمات من لغات أخرى. فبالرغم من مرور أكثر من أربعة قرون على ظهور حرف «الجيم» (يلفظ كالجيم في اللهجة اللبنانيّة) في اللغة الإنكليزيّة، فإنّه للآن ما زال محصورًا لفظه في بعض الكلمات المأخوذة من اللغة الفرنسيّة التي يدين لها بتطوّره. فيظهر في وسط هذه الكلمات ويكتب -s-، كما في division «قِسم»، vision «رؤية»، pleasure «سرور»، و measure «كيل، قياس قاسٍ». ويظهر أيضًا في نهاية الكلمة في rouge «حمرة». أمّا في كلمة garage «مرأب سيّارة»، فليس هناك إجماع على أنّ الحرف الأخير «جيم». فالبعض يلفظه «جيم» والبعض الآخر «دجيم».

بالإضافة إلى كون الكلمات المستعارة قد تؤدّي إلى إدخال صوت

جديد في اللغة أو تطويره، فإنّها قد تساهم أو تؤثّر أيضًا في إحداث تغيير في توزيع الصوت في اللغة. ففي اللغة الإنكليزيّة القديمة كان الصوت /ز/ (/z/)، مثلًا مجرّد صوت شكليّ (allophone) للصوت الأساسيّ[11] (phoneme) /س/ (/s/) لا يظهر إلّا في وسط الكلمة بين حرفين مجهورين، كما في cēosan «اختار». لكن في اللغة الوسيطة بدأ هذا الصوت يظهر في بداية الكلمات، والسبب في ذلك يكمن في استعارة كلمات من اللاتينيّة والفرنسيّة تبدأ بحرف «الزاي»، كما في zeal «حميّة، حماسة» (اللاتينيّة zelus) و zephyr «ريح غربيّة» (اللاتينيّة Zephyrus). فاستعارة اللغة الإنكليزيّة لكلمات من اللاتينيّة وغيرها قد أثّرت ولا شكّ في وضع حرف «الزاي». فبعد أن كان صوتًا شكليًا لِـ /س/ أصبح صوتًا أساسيًّا في اللغة. والشيء نفسه ينطبق على حرف /ف/ (/v/)، الذي كان أيضًا شكلًا من أشكال لفظ الصوت الأساسيّ /ف/ (/f/) في وسط الكلمة في الإنكليزيّة القديمة.

١-١٠ ولئن كانت استعارة كلمات تنتمي إلى شرائح معيّنة من المعجم (كالأسماء التي تدلّ على القرابة العائليّة)، واستعارة زوائد، خاصّة الصرفيّة منها، واستعارة ضمائر وأعداد وحروف جرّ وأسماء إشارة وما إلى ذلك هي من الأمور النادرة الحصول بين اللغات، على النحو الذي بيّناه أعلاه، فإنّ استعارة أنماط نحويّة، أي كيفيّة استعمال الكلمات في الجملة وترتيبها، هي بالفعل من الأمور الأندر. ومع ذلك، فإنّنا نجد أنّ بعض اللغات قد تأثّرت بالأنماط النحويّة السائدة في بعض اللغات الأخرى التي احتكّت بها.

---

(١١) الصوت الأساسيّ هو: أصغر وحدة صوتيّة في نظام اللغة الصوتيّ التي لا تحمل أو تعبّر عن أيّ معنى كان. وظيفتها التميز في المعنى بين كلمات لولاها لكانت متطابقة. فمثلًا، كلمة «طينٌ» تدلّ على معنى مختلف عن ذلك الذي تدلّ عليه كلمة «تينٌ» بسبب حرفها الأوّل «الطاء». فحرف الطاء هنا هو صوت أساسيّ، كذلك «التاء».
الصوت الشكليّ هو: شكل أو طريقة من أشكال (أو طرق) لفظ الصوت الأساسيّ في مكان ما من الكلمة. فمثلًا، يُلفظ الصوت الأساسيّ /ن/ في كلمة «عَنْبَرٌ» ميمًا: عَمْبَرٌ بسبب وجود حرف «الباء». فحرف [م] هنا هو صوت شكليّ للصوت الأساسيّ /ن/.

ففي اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، الصفة تسبق الموصوف، كما في beautiful girl «جميلة فتاة»، بعكس العربيّة «فتاة جميلة». على أنّ هناك عددًا من العبارات في الإنكليزيّة نجد فيها أنّ الصفة تتبع الموصوف، كما في notary public «كاتب عدل أو كاتب شرعيّ» و attorney general «مدّعي عامّ». السبب في هذا يعود إلى تأثّر الإنكليزيّة باللغة الفرنسيّة التي منها أخذت هذه العبارات.

ويعزو لاهمن (Lehmann)[١٢] ورود المفعول به قبل الفعل في اللغة الأكاديّة، كما في «البوّابة يفتح»، بدلًا من «يفتح البوّابة» (كما في أخواتها اللغات السّامية كالعربيّة والعبريّة والآراميّة، إلخ) إلى تأثّر الأكاديّة باللغة السومارّيّة التي فيها المفعول به يسبق الفعل.

١-١١ هدفنا من هذا العرض الموجز هو اطّلاع القارئ على الأسس النظريّة التي بنيت على ظاهرة الدخيل في اللغة. فهذه الظاهرة المنتشرة في كلّ اللغات، لكن بنسب متفاوتة جدًّا[١٣] جديرة بالبحث الموضوعيّ والعلميّ. على أنّ بحثًا كهذا يتطلّب تفهّمًا لحقائق هذه الظاهرة وما بني عليها من نظريّات، كما أنّه يحتّم على الباحث، وقبل أيّ شيء آخر، العلم بالمعايير العلميّة المتّبعة لمعرفة الدخيل في اللغة. السؤال الذي يطرح نفسه تلقائيًّا الآن: هل كلّ مَن تعرّض لدراسة المعرَّب في اللغة العربيّة فعل ذلك عن علم ودراية بموضوع الدخيل أو عن جهل فاضح به؟ سنجيب عن هذا السؤال في بحث لاحق مهمّته سرد الحقائق الساطعة تاركًا للقارئ مهمّة الاستنتاج والحكم.

---

(١٢) ١٩٧٣ ص ٢٠١.

(١٣) هناك لغات، كالإنكليزيّة والأرمنيّة واليابانيّة والألبانيّة، تحتوي معاجمها على نسب عالية من الكلمات الدخيلة، وإن بدرجات متفاوتة. وبالمقابل، هناك بعض اللغات، كالعربيّة الفصحى والسنسكريتيّة، تحتوي معاجمها نسب متدنّية جدًّا من الكلمات الدخيلة. فمثلًا، تسلّل الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزيّة ٨٥٪ أو ٨٦٪ من معجمها، في حين أنّ الكلمات الدخيلة في العربيّة، بحسب تقدير مجلّة المجمع اللغويّ (الجزء الأوّل، ص ٢٠٠)، لا يربو عددها على الألف.

مراجع مختارة

Anderson, James M., *Structural Aspects of Language Change*, London, 1973.

Anttila, Raimo, *An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*, New-York, 1972.

Arlotto, Anthony, *Introduction to Historical Linguistics*, Boston, 1972.

Baugh, Albert C., *A History of the English Language*, 2nd ed., New-York, 1957.

Buck C. D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1949.

Buck C. D., *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago, 1933.

Chejne, A., *The Arabic Language: Its Role in History*, Minneapolis, 1969.

Gray, Louis, *Foundations of Language*, New-York, 1939.

Jespersen, Otto, *Language: Its Nature, Development and Origin*, New-York, 1922.

Jespersen, Otto, *Growth and Structure of the English Language*, 9th ed., Oxford, 1954.

Lehmann, W. P., *Historical Linguistics: An Introduction*, 2nd ed., New-York, 1973.

Makki, E. M., *English and Its History: An Introduction*, Beirut, 1992.

Sapir, Edward, *Language*, New-York, 1921.

Serjeantson, Mary S., *A History of Foreign Words in English*, London, 1935.

Shopen, Timothy, *Languages and their Speakers*, Massachusetts, 1979.

إبن منظور، **لسان العرب**، تحقيق يوسف خيّاط، بيروت.

عبد الرحمن السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، دار الفكر، بيروت.

الخليل بن أحمد الفراهدي، **كتاب العين**، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

قراءة في أعمال
الدكتور عبد الرحمٰن منيف الروائيّة ـ ٢

الدكتورة مؤمنة بشير العوف[*]

تناولنا في القسم الأوّل من القراءة[**] ستّ روايات لعبد الرحمٰن منيف، ضمن ثلاث فئات، وهي: الفئة الأولى وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن هما: **الأشجار واغتيال مرزوق** و **حين تركنا الجسر**. والفئة الثانية وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن هما: **قصّة حبّ مجوسيّة** و **عالم بلا خرائط**. والفئة الثالثة وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن أيضًا: **شرق المتوسّط** و **الآن هنا. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**.

وسنتناول في القسم الثاني الفئة الرابعة والأخيرة من التقسيم الذي اعتمدناه في قراءة أعمال الكاتب. تضمّ هذه الفئة ثلاثة أعمال روائيّة، هي:

١ - **النهايات**[(٤٦)]

٢ - **سباق المسافات الطويلة**[(٤٧)]

٣ - **مدن الملح** ويضمّ خمسة أجزاء: **التيه**[(٤٨)]، **الأخدود**[(٤٩)]، **تقاسيم الليل**

* باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر - جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

** أطلب المشرق ١٩٩٤، ص ٨٣ - ١١٤.

(٤٦) منشورات دار الآداب - بيروت - ط ١- ١٩٧٨.

(٤٧) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٥- ١٩٩٢.

(٤٨) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٣- ١٩٨٨.

(٤٩) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٣- ١٩٨٨.

والنهار[٥٠]، المُنبَتّ[٥١]، وأخيرًا بادية الظلمات[٥٢]

هذه الأعمال الروائيّة يشدّها خيط واحد هو هذا التحوّل الذي طرأ على شبه الجزيرة العربيّة بسبب انتقالها من عالم البداوة إلى عالم النفط والتكنولوجيا. إنّ هذه الأعمال تسجّل الزمن الفاصل أو الضائع بين النهايات والتخبّط ومن ثمّ آلام المخاض وتباشير الولادة.

إنّني أعتبر أنّ الكاتب الموهوب عبد الرحمٰن منيف هو الكاتب الذي فضّ بكارة الصحراء، هذا العالم البكر المجهول. فهذا الموضوع لم يتطرّق إليه أيّ أديب في العالم. لقد تحدّث الكتّاب عن البحر، عن الغابات ومجاهل أفريقيا، عن الجبال والثلج والمناطق الباردة. أمّا الصحراء هذا العالم المترامي الرائع والمخيف في الوقت نفسه فلم يتحدّث عنه هكذا بكلّ هذا العمق والشمول والجمال، وبهذا النَّفَس الملحميّ الطويل، في حدود معرفتي، أحدٌ قبل عبد الرحمن منيف لا في الغرب ولا في الشرق. أعتقد أنّه سيمضي وقت طويل قبل أن يصدر في العالم العربيّ على الأقلّ عملٌ يضاهيه، سواء في جدّة الموضوع، أو طريقة تناوله، أو في اللغة. أمّا من جهة الهندسة الروائيّة فهو عمل مكتمل إلى حدّ كبير. وللإنصاف، فهو من هذه الناحية يضاهي أهمّ الروائع في العالم ولا يقلّ عن أيّ منها.

هذا هو تقييمي المبدئيّ للأعمال ككلّ. وسأحاول في ما يلي من الصفحات أن أعطي الإطار العامّ لكلّ رواية من هذه الفئة وسأدخل في بعض التفاصيل.

١ ـ النهايات

أتت هذه الرواية على شكل قصص قصيرة تدور كلّها عن الصحراء والصيد فيها. والشخصيّات هي نفسها تتردّد بين قصّة وأخرى. فالكتاب

(٥٠) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.
(٥١) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.
(٥٢) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.

(١٨٣ صفحة) ينقسم إلى قسمين: الأوّل بلا عنوان ويمتدّ من (ص ص ٥- ١٠١)، ويتألّف من (١٩) فصلًا، يتراوح عدد صفحاتها بين صفحتين وسبع صفحات؛ ويتألّف القسم الثاني من (١٦) فصلًا يتراوح عدد صفحاتها بين نصف صفحة وتسع صفحات. يغلب السرد على الرواية مع بعض الحوارات والمواقف الدراميّة. منها الحوار الذي دار بين أهل الطيبة حول كلب عسّاف، وهل كان من الواجب حمله مع عسّاف إلى القرية أو إهالة التراب عليه كي لا تأكله الطيور في الصحراء؟[٥٣].

كليلة ودمنة: هو الكتاب الذي نتذكّره عندما يطالعنا أبطال عبد الرحمٰن منيف، الكلب والطيور (ص ص ١١٨- ١٢٢) في قصّة نهاية كلب وغرابين. ومن (ص ص ١٢٣- ١٢٨) في قصّة عن نهاية طائر من فصيلة الحمام.

ما يميّز هذه الرواية هو الرمز الذي يعطي النصّ بعدًا فلسفيًا، كقوله مثلًا: ذات لحظة.. قبل الغروب.. في لحظة اتّحاد كلّ الأشياء (ص١١).

النهايات: تحكي بأسلوب شعريّ ورمزيّ قصّة دخول المدينة الحديثة إلى الصحراء العربيّة بعد ظهور النفط. وتحكي قصّة الصراع بين الشيوخ والشباب، تطلّع الشباب نحو المستقبل وارتباط الشيوخ بالماضي. إصرار الشباب على الرحيل أو بناء السدّ كانا وسيلتَيْ الاحتجاج لديهم والتعبير عن رغبتهم في التغيير. كانوا يرون بالسدّ الوسيلة التي ستجعل الطيبة مكانًا يستطيعون البقاء فيه. يقول مختار الطيبة: «لن أعود إلى الطيبة مرّة أخرى إلّا لأحمل بندقيّة وأبقى في الجبل، ومن هناك مع الآخرين سوف نعمل كثيرًا غير الصيد. أمّا إذا وافقوا على بناء السدّ فسوف أعود على ظهر «بلدوزر» لكي يبدأ العمل وتبدأ الطيبة تعرف معنى الحياة بدل الموت الذي تعيشه كلّ يوم.. وخيّم الصمت من جديد.. ولم يكن يُسمَع سوى دويّ السيّارات على الطريق الإسفلتيّ، وهي تتّجه إلى المدينة» (ص ١٨٣).

---

(٥٣) النهايات: ص ٩٦.

الطرافة أهمّ ما يميّز أسلوب الكاتب في التعبير عن الآثار السلبيّة لمظاهر التمدّن. فالعنزي يستعمل عبارة «خيمة الحديد» للتعبير عن السيّارة، والبندقيّة عوضًا من القوس. يشعر العنزي أنّه يفقد كلّ شيء: الاستقرار.. اللذّة.. الاختيار (ص ١١١).

ومن ميزات أسلوب الكاتب «الإيهام»، فهو كثيرًا ما يستعمل (ما): إنّ شيئًا ما دخل في قلب الرجل فجأة (ص ١٣٠)، شيئًا ما قال له أن يختاره، في لحظة ما.. في وقت ما..

أبطال الرواية ليسوا فقط من الآدميّين. فبالإضافة إلى الناس هناك الطيور والكلاب، والكلب خاصّة هو شخصيّة لها وزنها عند عبد الرحمن منيف. كالكلب وردان في حين تركنا الجسر وكلب العنزي في النهايات، والكلب عند طالع العريفي وعادل الخالدي فهو الذي علّم صاحبه كيف يقول: لا.

والكاتب يضمّن النهايات نصًّا من كتاب الحيوان للجاحظ، يحكي قصّة صبيّ رضع من كلبة (ص ١٣٤). والقصّة الخامسة من الرواية (ص ص ١٢٩ـ ١٣٣)، القسم الثاني وهو بعنوان: «حكايات الليلة العجيبة» تدور حول راعي غنم وكلبه، وعندما مات «الصلّ» مات الشيخ بعده بيومين. وبعد محاولات يائسة لإنقاذه من إحدى «الحبرات» التي ترتادها الغنم للرعي. كذلك الكاتب يحكي خصائص الطيور وأنواعها، وممّا تأكل، وطريقة طيرانها (ص ص ١٥٦ـ ١٥٧) كطير «الزاغ» الذي يشبه الغراب، لكنّه ليس كالغراب الذي يأكل الفطائس ويعيش بين المزابل، بل هو يأكل أطيب الحبوب ويشرب من أعذب الينابيع.

حين تقرأ عبد الرحمٰن منيف هيّئ نفسك لكي تشارك في مهرجان للغة، اللغة البلّوريّة المصفّاة.. تحسّ أنّ شيئًا رائعًا وممتعًا، شيئًا لا يمكن تفسيره يمتدّ في داخلك في كلّ الاتّجاهات واسعًا لا نهائيًا، شيئًا تحسّه ولا تستطيع تعليله. فقط يجب أن تقرأ لتعرف..

٢ ـ سباق المسافات الطويلة

يمكن اعتبار هذه الرواية مقدّمة للدخول في خماسيّة مدن الملح. إنها نوع من التسخين الروائيّ، إذا جاز التعبير، مارسه المؤلّف لكي يبدأ ذلك الماراتون الطويل، ولكنّها لا تحكي عن الشرق بما هو شرق، ولكن كما يراه الغربيّون، وخاصّة منهم المتعالون والطامعون.

تتألّف الرواية من خمسة أقسام: القسم الأوّل (ص ص ٩ـ ٩٢) يتضمّن عشرة فصول، كلّ منها يحمل رقمه عنوانًا، وتتصدّر القسم عبارة «مَن يملك الشرق.. يملك العالم».

القسم الثاني (ص ص ٩٥ـ ١٤٦) يتضمّن خمسة فصول أيضًا بلا عناوين سوى الأرقام. وتتصدّره عبارة للورانس تدعو الإنكليزيّ الذي يرتدي الملابس الشرقيّة إلى أن يترك كلّ ما هو إنكليزيّ على الساحل.

القسم الثالث (ص ص ١٤٧ـ ٢٧٣) وفيه (١٧) فصلًا، وتتصدّره عبارة للورانس أيضًا تتحدّث عن الطريقة التي يستطيع المرء أن يكسب بها ثقة زعيمه.

القسم الرابع (ص ص ٢٧٧ـ ٢٦٣) وفيه أيضًا (١٧) فصلًا، وتتصدّره عبارات مأثورة أحدها لمؤرّخ بريطانيّ، والثانية لرئيس وزراء بريطانيّ، والثالثة للورانس يقول فيها: «النصر مع الإخلال بالوعد أفضل من الهزيمة».

القسم الخامس (ص ص ٣٦٧ـ ٣٩٥) ويتضمّن ستّة فصول تتصدّرها عبارة لتشرشل يقول فيها: «لم أصبح رئيس وزراء جلالة الملكة لكي أصفّي الأمبراطوريّة البريطانيّة».

فالرواية من خلال صفحاتها التي قاربت (٤٠٠ ص) تحكي قصّة انهيار دور بريطانيا العظمى في هذا الشرق وحلول أميركا محلّها.. وهي تتحدّث عن هذا الشرق من خلال (١٥) شخصيّة، يرد ذكرها في الرواية، وكثير من هذه الشخصيّات تمرّ مرورًا عابرًا ليس لها تأثير مباشر على تطوّر

الأحداث. ثماني شخصيّات هي من هذا الشرق، وباقي الشخصيّات هي إنكليزيّة وأميركيّة.

البطل الرئيسيّ في هذه الرواية هو بيتر ماكدونالد، دبلوماسيّ إنكليزيّ، أو بالأحرى هو عميل المخابرات البريطانيّة. من خلاله ومن خلال الدور المُنتَدَب لفعله في بلد نفطيّ في هذا الشرق، ومن خلال الأسماء التي أطلقها المؤلّف على أبطاله الشرقيّين وأهمّهم ميرزا محمّد، رضا صفراوي عبّاس، وزوجته شيرين عبّاس، وأيضًا أشرف آية الله، تبدو أنّ المنطقة هي إيران. المدينة الوحيدة الحقيقيّة التي يرد ذكرها هي بيروت مكان التقاء الأبطال الأوّل، ومركز انطلاق بيتر ماكدونالد.

شخصيّة بيتر هذا تذكّرنا بشخصيّة هاملتون في الخماسيّة، أو بالأحرى هي الوجه الآخر لهاملتون.

ومن خلال بيتر وتقاريره ومذكّراته ومن خلال رئيسه راندلي ونصائحه تتراءى في الرواية صور الشرق والشرقيّين كما يبدون في عيون الغربيّين. يقول راندلي بدون ذكرهم بالاسم أو بالجنس: «هؤلاء الناس لهم صفتان: الحماقة والسرعة، إنّهم حمقى... يتصوّرون أنّه يمكن قطع المسافة بين الأرض والقمر في لحظة... لا يسلّمون ولا يعترفون بالخطأ» (ص ٣٣).

أمّا بيتر فيقول: «هؤلاء الشرقيّون لا يعرفون حتّى الله، إنّهم غريبون في كلّ شيء: أشكالهم تصرّفاتهم سلوكهم... ولا يعرفون ماذا يريدون كما لا يعرفون الأصدقاء من الأعداء» (ص ١٠٢).

ويقول في موضع آخر: «هؤلاء الأميركيّون شرقيّون من نوع آخر» (ص ١٠٦).

يخيّل للمرء، لولا أنّه لا يجوز الخلط المجّانيّ بين المؤلّف وشخصيّاته، أنّ المؤلّف يحمل قدرًا كبيرًا من الكراهية للعرب وللشرق عمومًا. إنّه لا يذكر لهم حسنة واحدة، ولكن دون أن يذكر أحدًا بالتحديد. وقد يخامر الشكّ القارئ فيتساءل: ترى هل هذا الوصف الذي في الرواية

للشرقيّين هو فقط رأي قائله من الأجانب الغربيّين، أم إنّه رأي الكاتب الحقيقيّ يورده على ألسنة أبطاله كوسيلة من وسائل النقد؟.

فالفصل الخامس في القسم الثاني في الرواية (ص ص ١٣٥ـ ١٤٦) هو مونولوج داخليّ طويل. وفي الواقع، أنّه ليس أكثر من مقالة عن طبائع الرجل الشرقيّ والمرأة الشرقيّة، عن ملابسهم وطعامهم وقلّة ذوقهم في انتقاء الألوان.

ما هو قصد الكاتب من إيراد هذا الفصل، هو ينقل رأي الغربيّين بالشرقيّين وبالشرق، وهذا الرأي المتجنّي وغير العادل معروف جدًّا، أي لا جديد فيه. كلّ ما يمكننا قوله هو إنّ مؤلّف الرواية قد طفح كيله، وأحبّ أن ينفث كلّ آرائه تجاه هذا الشرق اللعين كما يسمّيه.

تتميّز الرواية بالثرثرة ووصف المشاعر والإيحاء بأنّ ما يقال أو ما سيحدث هو شيء كبير جدًّا ومهمّ جدًّا، لكننا لا نعرف ما هو هذا الشيء. كلّ ما هنالك، هو كلمات وجمل لا تعني شيئًا محدّدًا غير وصف حالة نفسيّة في وقت معيّن لشخصيّة ما. ليس هناك حدث أو خيط يوصل إلى شيء محدّد، أو إلى هذا الشيء الخطير الذي تدور عليه أقوال الشخصيّات وبعض أفعالهم.

إنّ الكاتب يعنى بالتفاصيل الصغيرة التي لها صفة العموميّة، أي إنّها تنطبق على أيّ كان. مثلًا: يتوسّع في وصف المشاعر التي تنتاب الأشخاص في اللقاءات الأولى لهم، لا يهمّ أيّ أشخاص أو أيّة مستويات ولا أيّة أمكنة ولا أزمنة. المهمّ هو وقع اللقاء الأوّل وفلسفته. (ص ٢٢٣)

والرواية بشكل عامّ خالية من المواقف الدراميّة، فهي عبارة عن تداعيات وأفكار وذكريات يتخلّلها بعض الحوارات. ولكنّ اللغة انسيابيّة ومشوّقة. إنّ حرص الكاتب على أن يكون كلامه عامًّا أو رغبته في الحفاظ على الطابع الروائيّ المتخيّل، جعل الرواية تبدو وكأنّها رواية في الهواء، ليس لها مكان ولا زمان. أنا أفضّل لو كان هناك تحديد أكثر للأحداث والبلدان والأشخاص.

وقد لفتني في الرواية ظهور صورة جديدة للمرأة الشرقيّة.. يقول راندلي ليبتر: «لأنّ المرأة إذا كانت تلعب دورًا في المجتمعات المتحضّرة، وتمارس تأثيرًا كبيرًا على المتحضّرين، فإنّها في الشرق الإلٰهة المعبودة». (ص ٢٠٥)

ماذا يقصد المؤلّف بإيراده هذا الرأي؟ هل يريد أن يقول إنّها هي كذلك لأنّ الرجل الشرقيّ لا يفعل شيئًا جدّيًّا في حياته إلّا ما ندر، وشغله الشاغل فقط المرأة.

يقول الناقد شاكر النابلسيّ: «إنّ روايات عبد الرحمٰن منيف تقدّم الوجه الآخر من مأساة المرأة العربيّة في المجتمع العربيّ... وأن تكون محرومة من العمل السياسيّ على هذا النحو».

في رأيي، إنّ تناول الموضوع بهذا الشكل بعيد عن الواقع والحقيقة. إذ يبدو وكأنّ الرجل العربيّ العاديّ يمارس حقّه في العمل السياسيّ كاملًا، وفي الواقع ليس هناك مشاركة فعليّة وحقيقيّة في العمل السياسيّ العامّ للرجل العاديّ في أيّ من بلدان شرق المتوسّط. مشاركة الرجل هي شكليّة تمامًا كمشاركة المرأة، أمّا دور المرأة الذي يقتصر على الجنس بحسب ما يراه معظم الذين يتحدّثون عن هذا الموضوع من النقّاد، فهو في الواقع ليس إلّا انعكاسًا لدور الرجل، لأنّ الرجل الشرقيّ (وربّما الرجل بشكل عامّ) اهتمامه الأوّل بالجنس، فهو مقياس البطولة والرجولة عنده، ودور المرأة بالتالي ليس إلّا تحصيل حاصل. وهي في الواقع تمارس دورها في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة بحسب ظروف كلّ بيئة، وخاصّة في البيئات الزراعيّة والفقيرة إلى حدّ ما فإنّ دورها فعّال ومؤثّر جدًّا. في الشرق ليس هناك قضيّة امرأة منفصلة عن قضيّة الرجل، فالقضيّة هي قضيّة مجتمع ككلّ. ولعلّ شخصيّة سلوى السجينة السياسيّة التي عوملت بالطريقة نفسها التي عومل بها غيرها من السجناء وكذلك شخصيّة «أمي زهوة» في مدن الملح تشكّلان مثلًا جيّدًا على ما أقول.

أمّا قضيّة الكبت والحرمان اللذين يصرّ عليهما النقّاد في تفسير أو

تأويل الشخصيّات الروائيّة، فإنّني أرى فيها تعسّفًا كبيرًا ليس عند النابلسيّ وحده. فهو أسلوب شائع في النقد العربيّ المعاصر، ذلك لأنّ هذا الكبت والحرمان ليسا كبتًا ولا حرمانًا جنسيًّا. في شرق المتوسّط، هذا الشرق الذي تحكمه إيديولوجيّة إسلاميّة دينيّة منذ عصور، ولأنّ الإسلام هو دين الأكثريّة في هذا الشرق، فالجنس ليس عيبًا ولا خطيئة، إنّه في أبسط الحالات هو نصف الدين، سواء بالنسبة إلى المرأة أو الرجل. فالحرمان الفعليّ ليس موجودًا. الإنسان هنا في أصل تفكيره وفي نشأته ليس مأزومًا من هذه الناحية، ولا يشعر أنّه يرتكب خطيئة. وهذه النظرة قد تكون أتت للنقّاد العرب المعاصرين من باب تقليد النقّاد الغربيّين. لأنّ الجنس قد يشكّل أزمة داخليّة للفرد المسيحيّ باعتبار أنّ الإنسان هو ثمرة الخطيئة الأولى. في التفكير الإسلاميّ ليس الإنسان ثمرة خطيئة، لكنّه يولد حرًّا ومسلمًا بالفطرة، وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه.

فالعلاقة الجنسيّة بما هي علاقة بين الرجل والمرأة ليست عيبًا ولا حرامًا، وهي تُمارس في المجتمعات الإسلاميّة بحرّيّة وبلا كبت وفي سنّ مبكرة لكلا الجنسين في أغلب الأحيان. وإذا كان هناك كبت ـ إذا جاز أن نسمّيه كبتًا ـ فهو من ذلك النوع الذي يسري على كلّ أمور الحياة ويخضع لأصول وقواعد وقوانين دينيّة واجتماعيّة. وهي هنا مثل أيّ أمر إنسانيّ آخر تختلف فلسفته بين بيئة وأخرى تبعًا للتاريخ والجغرافيا أيضًا.

وفي رأيي، إنّ تعاطي هذا الموضوع، موضوع الجنس في روايات عبد الرحمٰن منيف بشكل عامّ، يبدو ليس بعيدًا عن هذا المنطلق. فهو لم يتناوله بأسلوب مقزّز، بل كان يعرض ذلك بأسلوب شائق ولغة راقية، وهو مع احتفاظه بالهالة المادّيّة للعلاقات التي يصفها والتي تخلو في كثير من الأحيان من روحانيّة الحبّ، فإنّه استطاع أن يحوّل المشاعر الجنسيّة إلى فنّ وأدب جميل، ليس فيه كلمة غير مناسبة للوضع الذي قيلت فيه، وليس فيه صورة مقزّزة أو مشهد فجّ. إنّه باختصار الجمال بعينه والفنّ الحقّ. حتّى وصفه لممارسات السلطان خزعل وزيجاته المتعدّدة لا تخلو من طرافة

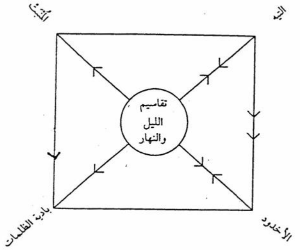
وجدّة وثراء فنّيّ، يتناول المفردات المستعمَلة والصور والتشابيه والاستعارات. إنّ أكثر ما يميّز لغة عبد الرحمٰن منيف هو «الأناقة»، أناقة مَن يرتدي ما يليق به وما يليق بما يحيط به ويليق بالمناسبة.

لا بأس إنْ كان السلطان خزعل هو المدخل إلى **مدن الملح**. هذه الملحمة الروائيّة التي افتتحنا باسمها القراءة لأعمال عبد الرحمٰن منيف، وقد بيّنت في البداية تأويلي لهذه التسمية، وأضيف هنا أنّ التاريخ عامّةً والجغرافيا خاصّةً يشكّلان الفضاء الروائيّ لهذه الخماسيّة.

تُعتبر هذه الرواية كلًّا متّصلًا، لذلك من الصعب التحدّث عن كلّ جزء منها باعتباره كتابًا مستقلًّا. فهي عمل واحد يحتلّ (٢٤٤٦ صفحة) من القطع المتوسّط. الجزء الأوّل وهو بعنوان التيه (٥٨٣ صفحة) ينقسم إلى ٧٧ فصلًا، يتراوح عدد صفحاتها بين ٦ـ ١٨ صفحة ما عدا الفصل ٦٨ فيضمّ ٣٢ صفحة. ويحتلّ الجزء الثاني من الخماسيّة وهو بعنوان: **الأخدود** (٦٠٩ ص)، وينقسم إلى ٧٧ فصلًا أيضًا. والجزء الثالث بعنوان: **تقاسيم الليل والنهار**، يحتلّ (٤٠٢ صفحة) وينقسم إلى ٤٢ فصلًا. والقسم الرابع بعنوان: **المُنبَتّ** ويحتلّ (٢٥٨ صفحة) ويتألّف من ٢٤ فصلًا. أمّا الجزء الخامس وهو بعنوان **بادية الظلمات**، فيمتدّ على مساحة ٥٨٤ صفحة من القطع المتوسّط، وينقسم إلى قسمين، وهو الجزء الوحيد الذي يضمّ عنوانَيْن داخليَّيْن، الأوّل: ذاكرة الأمس البعيد (ص ص ٥ـ ٢٠٣) وفيه (١٧) فصلًا، والثاني: ذاكرة الأمس القريب (ص ص ٢٠٤ـ ٥٨٤) وفيه (٣٦) فصلًا. ويتراوح عدد صفحات الفصول بين ٦ـ ١٨ صفحة. إنّ الفصول في كلّ أجزاء الخماسيّة ليس لها عناوين ولا أرقام بل نقطة ومن أوّل السطر وصفحة جديدة.

إذا استعرنا نظريّة المربّع، لمعرفة المعماريّة الهندسيّة لرواية **مدن الملح**، هذه النظريّة التي شغلت تفكير الدكتور صبحي المحملجي، إحدى الشخصيّات المحوريّة في الرواية؛ إذا استعرنا هذه النظريّة نجد أنّ الجزء الثالث وهو: «تقاسيم الليل والنهار» يشكّل مركز تقاطع محورَي المربّع،

وتحتلّ كلّ زاوية من زوايا المربّع أحد الأجزاء الأربعة، فيكون بذلك لدينا محور التيه ـ بادية الظلمات، أي الجزء الأوّل والجزء الخامس. ومحور الأخدود ـ المُنْبَتْ أي الجزء الثاني والرابع. ولعلّ الرسم التالي يوضح الفكرة مع حركة القصّ:



ففي الجزء المركزيّ وهو الجزء الثالث يتحدّث المؤلّف في مطلعه عن الخلفيّة التاريخيّة لتأسيس سلطنة موران، وكيف أنّ السلطان خريبط فتحها واستعادها من آل مزهر بن سحيم مع وصف لدور الدول الكبرى الخارجيّة في التوجيه والتشجيع وإرسال المستشارين، حيث كان العداء مستحكمًا بين بريطانيا والدولة العثمانيّة. وكيف تمّ إطلاق اسم السلطنة الهديبيّة على البلاد نسبة إلى الجدّ الأكبر هديب. ويقدّم هذا الجزء نشأة الأمير فنر، وطفولته وعناية أبيه بتربيته وأمله الكبير بنبوغه.

وفي المحور الأوّل للمربّع ويضمّ **التيه ـ بادية الظلمات** يتناول المؤلّف حياة المنطقة بشكل عامّ جغرافيّتها وتاريخها وتفاعل الناس مع

المناخ والتغييرات العمرانيّة عند بداية اكتشاف النفط، وذلك في التيه. كما يتناول في بادية الظلمات هذه الحياة بعد التحوّل ورسوخ الدولة الحديثة، فيتحدّث عن حياة الناس والطابع الاستهلاكيّ، والأعمال التجاريّة وتوسّعها وتشعّبها، ونشوء دولة المخابرات وجهاز الأمن والسلامة وسيطرته. وتحوّل الأمراء وتنافسهم، وحياة الشعب سواء منه الوافد أو الأصيل، وحياة الحكّام الخاصّة والعامّة والصراعات المختلفة، إلى أن ينتهي الجزء الخامس وتنتهي معه الرواية بموت الأمير أو السلطان فنر وبالأحرى باغتياله.

والمحور الثاني يتألّف من **الأخدود ـ المُنْبَتْ**، يصوّر مدينة موران العاصمة واستلام الأمير خزعل السلطة وطريقته في التعامل مع الناس والمستشارين وزيجاته وحياة القصور التي تسمّى قصورًا مجازًا، فهي كما جاء وصفها على لسان أم حسني (بيت المفتي في الشام أحسن منها) ولكنّها في الصحراء هي قصور الحكّام. ويصوّر الأخدود أيضًا عودة الأمير فنر واستعداده الخفيّ لاستلام الحكم، ومساعدة حمّاد المطوّع له رئيس جهاز الأمن والسلامة. ويصوّر نشوء الإعلام، وضلوع جهاز الأمن في توجيه ما يقوم به السلطان خزعل وزيجاته وتضخيمه وصراع زوجاته وأبناء كلّ منهن، وأخيرًا تضخيم الإعلان والاحتفال في الزواج الأخير للسلطان من ابنة المحملجي الأمر الذي كان السبب الظاهر لعزله، بينما السبب الخفيّ هو الخوف ممّا يدبّر في الخفاء للإطاحة بنظام السلطنة كلّه بفعل العدوى من الدول المجاورة. فكان هذا الانقلاب على السلطان طعمًا لاصطياد الأعداء الحقيقيّين للنظام. وينتهي الجزء بتسفير السلطان وعروسه وتسفير مستشاره المحملجي أيضًا ومن ثمّ الإعلان عن عزله واستلام أخيه مكانه.

وفي الطرف الثاني من هذا المحور أي الجزء الرابع وهو بعنوان: **المُنْبَتْ**، تكمل الرواية مسيرة السلطان خزعل ومستشاره المحملجي في ديار الغربة في بادن بادن في ألمانيا فتصوّر البعد الإنسانيّ للشعور بالغربة من خلال حالة السلطان خزعل وحالة المحملجي والحاشية الكبيرة التي رافقتهما. ويزخر هذا الجزء بصور فنّيّة إنسانيّة جميلة جدًّا، لا سيّما أيّام

مرض المحملجي. وأرى هنا، بين معترضتين، أنّ شخصيّة المحملجي هي الشخصيَّة الوحيدة تقريبًا من الشخصيّات المحوريّة في الرواية التي يظهر فيها ارتباك المؤلّف. فهي تحمل الكثير من التناقضات غير المنطقيَّة، والتي لن تستقيم إذا حاول الناقد أن يطبّق عليها قانون الرياضيّين الذي يعتمد على «بما أنّ.. لذلك.. إذن» هذا القانون الذي استهلّ به المؤلّف تقاسيمه لليل والنهار.

يمكن للناقد أن يميّز مستويَين في الرواية، المستوى الأوّل تخييليّ صرف لا يمتّ إلى الواقع بأيّة صلة وهو من إبداع المؤلّف. والمستوى الثاني يمكن فيه تصنيف الرواية على أنّها رواية (مفتاح) أي إنَّ الشخصيّات يمكن إسقاطها على شخصيّات واقعيّة وهناك قسم من الشخصيّات استعمل فيها أسلوب التلفيق، إذ نجد في الشخصيّة ملامح من عدّة شخصيّات واقعيّة، لعبت أدوارًا معيّنة في تاريخ شبه الجزيرة العربيَّة.

معظم النقّاد الذين تحدّثوا عن **مدن الملح** أو الذين حاوروا مؤلّفها رأوا أنّ الرواية لا تقوم على شخصيّة محوريّة تشكّل العمود الفقريّ للرواية. لكنَّ هناك شخصيّات كثيرة تظهر وتختفي ضمن شروط محدّدة ومرسومة لها، أي إنَّ كلًّا منها يلعب دوره في هذه الرواية التي تجري كالنهر العظيم المتدفّق بزخم وقوّة. وفيه الأشخاص والأحداث تجري وتمضي ليأتي غيرها.

وهذا التعدّد والتنوّع في الأحداث والشخصيّات هما السمة البارزة والأساسيَّة في هذه الرواية، إلّا أنّه في رأيي، يبقى هناك عدد من الشخصيّات ترتبط بتاريخ المنطقة، لا سيّما تاريخ تكوّنها السياسيّ والمجتمعيّ. وهي الشخصيّات التي تشكّل رموزًا فكريَّة وإنسانيَّة، إذا جاز التعبير، كشخصيّات متعب الهذال، ومفضي الجدعان، وشمران العتيبي التي قد أولاها النقّاد كثيرًا من النقد والتحليل، وليس عندي ما أضيفه.

وهناك شخصيّات أعتبرها محوريَّة في الرواية وهي شخصيّة السلطان خريبط، وشخصيّة السلطان خزعل، وشخصيّة السلطان فنر، وشخصيّة

صبحي المحملجي، وأيضًا شخصيّة حمّاد المطوّع، وشخصيّة غزوان المحملجي وشخصيّة صفاء الشلبي وأخيرًا شخصيّة هاملتون.

سأتحدّث عن الشخصيّات المذكورة آنفًا من خلال حديثي عن الفضاء «الزمكاني» الذي تتحرّك فيه الشخصيّات والأحداث.

في الجزء الأوّل يكون الزمان كما في كلّ الأجزاء غير محدّد بالسنوات ولا بالأرقام، ولكنّه لا يخلّ بطريقة السرد، لأنّ القارئ يقارن المادّة المقروءة بالواقع التاريخيّ. فهو في وقت ما من هذا القرن، القرن العشرين مع بداية العمل على التنقيب عن النفط. وينتهي الجزء بموت السلطان خريبط مؤسّس السلطنة الهديبيّة، وتسلّم ابنه الأمير خزعل.

مسرح الأحداث في هذا الجزء هو «وادي العيون» ومن ثمّ مدينة «حرّان» وهما من مسمّيات المؤلّف، الذي يصف فيها الناس والطبيعة الجغرافيّة، وبداية ظهور الأميركان للتنقيب عن النفط تحت ستار البحث عن الماء. ويصف المؤلّف دهشة الناس إزاء تصرّفات هؤلاء الأجانب: كيف ينامون، كيف يتصرّفون حين يكونون وحيدين، وكيف أنّ لهم رائحة خاصّة، وما الإسراف باستعمال العطور وإشعال البخور إلّا لكي تغيب هذه الرائحة. كما أنّهم لا ينامون قبل أن يكتبوا أشياء كثيرة، وربّما كانوا يسحرون «أي يفعلون السحر». وفي حالات كثيرة يتوقّفون عن الكتابة، يتبادلون بعض الكلمات ثمّ يعاودون مرّة أخرى، خاصّة ذلك الذي يتكلّم العربيّة إذ كان أكثرهم اهتمامًا. كان يشرف على خزن الرمال التي يأتون بها ويكتب على الصناديق، ويضع علامات بألوان وأشكال غريبة للغاية. أمّا في الصباح فإنّهم يصلّون بطريقة عجيبة، إذ يبدأون برفع أيديهم وأرجلهم في الهواء ويحرّكون أجسامهم ذات اليمين وذات اليسار ولا يتوقّفون إلّا بعد أن يزخّهم العرق ويبدأون باللهاث[٥٤].

ومن البداية تظهر عدائيّة الناس لهؤلاء القادمين الغرباء. (إنّهم شياطين

---

(٥٤) التيه: ص ٤٧.

وعفاريت) فهذه الصفات تتردّد على أفواه الناس حين يشار إلى هؤلاء الأجانب.

ونعرف في هذا الجزء الكثير من قوانين الصحراء: «الذين يهابون السلاح الذي يقتل والرجل الذي يُقتل، لا يهابون الرجل الذي يلعب بالسلاح.. إذا رفعت السلاح فاضرب.. أو لا ترفعه أبدًا»(٥٥).

وإذا كان الرحيل والانتقال من مكان إلى آخر طلبًا للري والمرعى هو قانون الصحراء الذي لا يختلف عليه اثنان، نراه هنا في الخماسيَّة ولا سيّما في الجزء الأوّل منها ينقلب رأسًا على عقب. فسكّان وادي العيون ومن بعدها حرّان يظهرون تشبّثًا غير معهود عند البدو بالمكان. وهنا، في رأيي، تبدو قدرة الكاتب أو رغبته بالتخيّل...

والشعور بالقهر الذي يخيّم على البدويّ، وقد أجبر على الرحيل عن وادي العيون ووصف أمتعته وحاجاته البائسة والتعيسة «ثياب قديمة، تنكات فارغة متفاوتة الأحجام والأشكال، قطع خشبيّة، مجموعة من الحبال، عصا خيزران معقوفة الرأس»(٥٦).

يبدو البدويّ في تلك الصحراء كأنّه في سجن، سجن طبيعيّ، قدريّ.. أمّا السجن السياسيّ فهو من صنع البشر... ولكنّه قدريّ بطريقة ما.

يقول المؤلّف: «إنّ الحياة في هذه الصحراء، مهما تنوّعت وتغيّرت وامتدّت، فإنّها كالموت لا بدّ أن تنتهي إلى مكان بعينه إلى نتيجة بعينها»(٥٧).

وهذه الاستعمالات توحي بالامتداد والعمق والإبهام الزمانيّ والمكانيّ.. في وقت ما، نتيجة بعينها، مكان بعينه..

يذكّرنا تعامل عبد الرحمٰن منيف مع شخصيّاته وأبطاله بتعامل نجيب

---

(٥٥) التيه: ص ٧٥.
(٥٦) م. ن: ص ١١٠.
(٥٧) م. ن: ص ١٢٧.

محفوظ إلى حدّ ما. كلاهما يحبّ أبطاله مهما كانت الجِبلّة التي يتألّفون منها: نجيب محفوظ يقدّم المجرم من وجهة نظر إنسانيّة محبّة تضطرّك لكي تتعاطف معه، وعبد الرحمن منيف يقدّم المتخلّفين والمنغلقين بطريقة إنسانيّة تجعلك تتعاطف معهم ومع عالمهم الداخليّ الذي لا يبدو أنّه يختلف عن عالم المتحضّرين والمثقّفين. ويتمّ ذلك بتوسّط فنّيّ يجعلك تنسى أنّ هؤلاء إذا قارنتهم بالواقع الذي نلمسه ستدرك أنّ الكاتب يحمّلهم من العمق أكثر ممّا يستطيعون. وأنّه يحمّل هؤلاء الناس مشاعر حميمة وغنيّة... رمال وامتداد شاسع ليس فيه أثر لحجر أو بشر ماذا يمكن أن يتذكّر المرء فيه، إنّه يحمّل الواقع أكثر ممّا يتحمّل إلّا إذا كان يؤمن بالتقمّص وأنّ هؤلاء الناس قد عاشوا حيوات أخرى قبل حياتهم الصحراويّة، وقبل خيام الشعر الحاليّة والمستمرّة بشكلها الحاليّ منذ عصور بعيدة. وكانت حياتهم السابقة في أماكن أخرى وعوالم أخرى بحيث تختزنها نفوسهم الحالّة في أجسادهم الحاليّة وتخلق عندهم هذه الرقّة والحنين الدافق.

وقد استطاع الكاتب في حديثه عن أناس تلك الأمكنة أن ينقل مشاعر الإنسان وردود فعله الأولى تجاه بواكير المعرفة، معرفة أيّ شيء. وقد جسّد إلى حدّ كبير مقولة: «الإنسان عدوّ ما يجهل» بدليل هذه اللهجة العدائيّة تجاه المعدّات والآلات الحديديّة الضخمة وكلّ ما يلزم في أماكن استخراج النفط. فالآلات والمعدّات ليست إلّا بلايا، والأميركان الذين جاءوا ليسوا إلّا «عفاريت وشياطين وجنّ» حتّى الأوصاف التي تطلق عليهم بين البدو حين يتسامرون أوصاف تنضح بالعداء والتحفّز والخوف من المجهول.

ونلاحظ أيضًا التدرّج في الانتقال من الرفض التامّ إلى حبّ الاستطلاع إلى الاندهاش وبعد ذلك القبول والاستحسان[٥٨]. وبدأت اللهجة تتغيّر عند الحديث عن الأميركيّين بين البدو، فقد أصبحوا بنظرهم كالأطفال الصغار

(٥٨) أنظر التيه: ص ص ٢٠٢-٢٤٨.

في حركاتهم وتصرّفاتهم بدلاً من الشياطين والعفاريت.

وكما صوّر المؤلّف مشاعر البدو تجاه الأميركان كذلك صوّر مشاعر الأميركان تجاه البدو: «إنّهم مثل الحيوانات يدفع بعضهم بعضًا ويتحرّكون بهذه البدائيّة تعبيرًا عن الفرح»(٥٩).

وفي الرواية أيضًا وصف للتقاليد الشعبيّة المحلّيّة كسباق الهجن وعراك الصقور ومطاردتها للحمام، وأيضًا رقصة السيف، عدا عن الذبائح وإعداد المناسف ورؤوس الجمال والخراف في حفلات الأعراس وغيرها.

وفيها أيضًا وصف لاهتمام الأميركيّين بدراسة الحياة الطبيعيّة والناس وأسماء العشائر وكيف تلفظ بشكل صحيح، وبمواعيد الأمطار وهجرة الطيور(٦٠).

وفيها وصف للشعور بالتمزّق بين القديم والجديد، والترجرج الذي يسود مراحل الانتقال كتصوير إقامة العمّال في (البركسات) بين حرّان العرب وحرّان الأميركان. ونلاحظ دخول مفردات فرضتها الظروف الجديدة، وهي دخيلة على البيئة مثل «ورديّات العمل، والبركسات، ولفظة العمّال أيضًا». ونلاحظ كذلك أنّ صراع البدو والعشائر قد تحوّل إلى وصراع رجال الأعمال، إذا جاز التعبير، كصراع ابن الراشد ومتعب الهذال، وصراع ابن الراشد والدباسي.

من التقنيّة المتّبعة في حركة القصّ والتي يقصد منها أن تخدم الموضوع وتسايره، أن يلجأ المؤلّف في حديثه عن التغيير الذي حصل في مدينة ما (حرّان مثلاً) إلى وصفها كما تراها عيون القادمين حديثًا من أهلها الذين تركوها منذة مدّة طويلة قبل أن يدخلها الأميركان، والذين كانوا في مدن بعيدة لها حضارتها وتقاليدها كعودة محمّد السيف الذي كان بالبصرة، وعبد الله السعد(٦١).

---

(٥٩) التيه: ص ٢٥٣.

(٦٠) م. ن: ص ٢٦٧.

(٦١) م. ن: ص ص ٢٨٩ـ ٢٩٠.

الغريب في الموضوع هو الشعور بالخيبة وبما يشبه الكراهية لهذا التغيير.

لماذا هذه الكراهية؟ وهل كانت الحياة أفضل قبل أن يتركوا مناطقهم؟.. وإذا كانت أفضل حالاً، لماذا تركوها؟.. أعتقد أنّ الكاتب هنا يتدخّل في تشكيل دخائل النفوس بما لا ينطبق مع المنطق النفسيّ للفعل وردّات الفعل؛ ربّما لأنّه هو نفسه لا يعجبه هذا التغيير، أو ربّما كان يودّ لو حصل التغيير بوسيلة أخرى ليس عن طريق الأميركان مثلاً.

ونغمة الكراهية للتغيير الحاصل في طريقة الحياة تتجلّى في المفردات المستعمَلة، «فحرّان العرب لم تعد قادرة على استيعاب الناس، ولم يعد الناس راغبين أو قانعين أن يبقوا مثلما كانوا، فانتشرت أبنية جديدة في أمكنة عديدة متفرّقة، وأصبحت مثل الدمامل أو مثل الرقع في ثوب كبير قديم»(٦٢).

يقول المؤلّف: «حتّى المسنّين غنّوا، كانت الأغاني رغم محاولات الفرح التي يتعمّدها كلّ واحد مليئة بالحزن، وكأنّ حرّان تغنّي أيّامًا ماضية، تغنّي حياة توشك أن تنتهي»(٦٣).

ما هي الحياة التي توشك أن تنتهي؟ هل كان هناك حياة حقيقيّة؟ وهل كان هناك إلّا الرمال والحرّ وضيق العيش؟ أم إنّه يقصد حياة البراءة؟ في ما أظنّ أنّ المناطق النفطيّة حتّى الآن وبعد مضيّ كلّ هذه السنوات، وبالرغم من تبدّل مظاهر الحياة إلى حدٍّ كبير، ما زالت تحتفظ بقدر وافٍ من البراءة بالقياس إلى المناطق الأخرى التي توالت عليها حضارات مختلفة. ولكن يبدو أنّ عاطفة الكاتب كان لها الأثر الأكبر في خلق هذا النوع من الكآبة المصطنَعَة على رحيل ماضٍ ليس فيه ما يُؤسَف عليه.

على كلّ حال، هذا حقّ الكاتب في أنّ يعبّر عن رؤيته الخاصّة وهو

---

(٦٢) التيه: ص ٣٦٨.

(٦٣) م. ن: ص ٢٥٠.

حقّ مشروع قد عبّر عنه باقتدار.

ومن التقنيّة المتّبَعَة في حركة القصّ أيضًا التضمين، تضمين نصوص نثريّة وشعريّة والإشارة إلى مصادرها في الهوامش، كالنصّ المستفاد من كتاب شاكر خصباك: **كتابات مضيئة في التراث الجغرافي**(٦٤).

ومن ميزات الرواية أيضًا التصاعد التدريجيّ في حركة القصّ التي ترصد التطوّر من البداوة الى بداية التحضّر(٦٥).

وقد استعمل الكاتب قصّة آكوب وراجي السائقَيْن اللذين يعملان على خطّ عجرة - حرّان. وآكوب هذا يأتي بالبضاعة من حلب. وهذه القصّة تتضمّن كثيرًا من المواقف الدراميّة، وقد اُستُعْمِلَت بتقنيّة عالية لتدلّ على المرحلة الانتقاليّة من البداوة إلى التحضّر. ونلاحظ في هذه القصّة أنّ علاقة الإنسان بالآلة قد تتحوّل إلى علاقة إنسانيّة بكلّ ما في الكلمة من معنى. فالسيّارة بالنسبة إلى آكوب مثل الكلب تمرض ويمكن أن تموت. وتعلّقه بسيّارته بدا واضحًا بعد ظهور السيّارات الجديدة وتزفيت الطرقات، لقد مات آكوب مع سيّارته، أو بالأحرى قبل أن يبيعها. وقد بُني له قبر كتب عليه: هنا يرقد يعقوب الحرّاني(٦٦).

إنّ الدهشة إزاء الآلات الجديدة وطريقة عملها شيء معروف وطبيعيّ، وقد صوّر كثير من الكتّاب، لا سيّما الغربيّين هذه الدهشة، منهم مثلًا جون شتاينبك في شرقيّ عدن. وكانت الدهشة إزاء السيّارة أيضًا كما حدث لأمير حرّان(٦٧).

والجميل في الموضوع هو أن تعيش وتصف هذه اللحظات الأولى للمعرفة أو لالتقاط المعلومة. والمشاعر المتضاربة بين الإقدام والإحجام،

---

(٦٤) أنظر التيه: ص ٤٠٣ وانظر أيضًا الأخدود: ص ٥٠٨، وانظر أيضًا المنبت: ص ٨٨ وفي بادية الظلمات فقط أحصيت ٤٣ بيتًا من الشعر القديم ضمّنها المؤلّف نصّه الروائيّ.

(٦٥) التيه: الفصل ٦٧ ص ص ٤٣٠- ٤٤٨.

(٦٦) التيه: ص ص ٤٤٩- ٤٧٠.

(٦٧) م. ن: ص ٤٢٤.

بين الرغبة في المعرفة والخوف من المجهول.

ولعلّ شخصيّة الأمير، والتي بدت لي شخصيّة محبّبة وصادقة، وليس كما وصفها بعض النقّاد بأنّها شخصيّة كاريكاتوريّة. لقد صوّرت بعذوبة هذه اللحظات الأولى للمعرفة، صوّرت دهشة الأمير أمام الأدوات الجديدة: المنظار والسيّارة والباخرة والراديو، وتعلّقه من ثمّ بالاستماع إلى أخبار إذاعة لندن، وأخيرًا التلفون وفلسفة الصوت من خلال الأمير: «الصوت نعم يا أبو رشران أهمّ شيء.. ويش يقول الناس، ويش يفكّرون، لا كيف: يظهرون هذا هو المهمّ»(٦٨).

أكثر ما يلفت النظر في أسلوب الكاتب هو هذه النمنمة الفنّيّة، وهذا الربط بين المادّيّ والمعنويّ، كقوله تعقيبًا على أعمال مهّدت للثورة العمّاليّة التي قام بها عمّال حرّان: «عندما هبط الظلام فقد هبط معه الحزن وملأ حرّان كلّها لم يترك بيتًا إلّا ودخل إليه، ولم يترك قلبًا إلّا وتغلغل فيه، كان ينتشر كما انتشر الظلام ويمشي مسرعًا مضطربًا كما تمشي المياه في المنحدرات»(٦٩) هذا الذي يمشي وينتشر هو الحزن.

أمّا وصف الكاتب لثورة أهل حرّان (ص ص ٥٦٠- ٥٧٩) فإنّها تُظهر قدرة الكاتب على التخيّل. حتّى كأنّه ينقل عن واقع معاش بكلّ تفاصيله مهما بلغت دقّتها. ومَن يعرف واقع الصحراء العربيّة وخلوّها قبل عهد النفط وفي بداياته من أيّ مظهر من مظاهر التمدّن مع قلّة عدد السكّان، يدرك أكثر فأكثر قدرة الكاتب على التخيّل، وقدرته على خلق هذه الأجواء الملحميّة، إذ يظنّ المرء نفسه في أواخر عهد روسيا القيصريّة، ويسترجع بذاكرته مشاهد المسيرات التي جاء وصفها في قصّة الأمّ لمكسيم غوركي، وهذه الآلاف من البشر الزاحفة في الشوارع. في حين أنّ حرّان بحسب الرواية أو أيّة مدينة أخرى في الصحراء العربيّة خاصّة في بدايات ظهور النفط، لم تكن واردة فيها بعد قضايا العمل والعمّال، وينطبق عليها المثل العامّيّ الذي

---

(٦٨) التيه: ص ٥٥٦.

(٦٩) م. ن: ص ٥٣٥.

يقول: «شو إلك بالقصر مبارح العصر».. وبالمناسبة حفلت مدن الملح بالكثير من اللهجات المحكيّة سواء منها البدويّة أو المصريّة أو العراقيّة أو لهجة بلاد الشام.

من الشخصيّات المحوريّة التي بدأ ظهورها في الجزء الأوّل وامتدّ إلى الأجزاء الأخرى: شخصيّة الدكتور صبحي المحملجي، وشخصيّة الأمير خزعل، وشخصيّة هاملتون.

وتبدو شخصيّة الدكتور صبحي المحملجي هي الشخصيّة المحوريّة في الجزء الثاني: **الأخدود**. والكاتب يعرضها بأسلوب لا يخلو من السخرية، ممّا يدفع القارئ إلى التساؤل عن سبب هذه السخرية، كون حيثيّات هذه الشخصيّة وطريقة تفكيرها وتصرّفها لا يدعوان إلى السخرية. فما الغاية من هذه السخرية، حتّى لتبدو وكأنّها انتقام من الشخصيّة الواقعيّة التي استمدّت منها ملامح الشخصيّة الروائيّة؟. فالقارئ يشعر أنّ الكاتب متحامل على هذه الشخصيّة جدًّا. فالحكيم كما تقدّمه أحداث الرواية هو طبيب صحّة أتى من بلاد الشام إلى حرّان أوّلًا ثمّ انتقل إلى موران العاصمة ومقرّ السلطان، ويصبح طبيب السلطان خزعل ومستشاره. والعلاقة بينه والسلطان تقوى وتتوثّق وإن رافقها بعض الهواجس والهموم. بالنسبة إلى الحكيم، فقد أصبح على يقين يترسّخ ويتزايد يومًا بعد يوم، وهو أنّه منذور لأمر عظيم، بناء دولة(٧٠).

إنّ هذا الجزء، باختصار، يحكي قصّة الغرباء في بلاد النفط سواء أكانوا عربًا أم غير عرب، وتفاعل هؤلاء الغرباء مع المنطقة والأهالي، ووصف سكّان موران العاصمة ووصف القادمين الجدد وطلّاب الثروة، ونظرة كلّ فريق إلى الآخر.

ومن وصف موران المدينة النائية في قلب الصحراء قوله: «وسكّان موران من البدو، حتّى الذين استقرّوا وتحضّروا لم يتخلّوا عن بداوتهم».

---

(٧٠) **الأخدود**: ص ٢٣٨.

ومع ذلك يخلق الكاتب في موران هذه نمطًا من الحياة لا يمكن أن ينشأ إلّا في مدن أخرى، ويجعلهم يتحرّكون تحت عناوين كبيرة وأفكار معقّدة لا تستوعبها المنطقة ولا ظروفها المعيشيّة ولا طبيعة أهلها ونمط تفكيرهم. ومع ذلك يبقى هناك أسلوب الكاتب وتفاصيل الحياة الصغيرة التي تحفل بها الرواية والتي هي شكل من أشكال المتع والتلذّذ بالأدب والحياة، لأنّ القضايا الكبرى ليست هي المهمّة فقط، فالحضارة هي مجموع هذه التفاصيل الحياتيّة الصغيرة.

وممّا يميّز أسلوب الكاتب حرصه على العناصر الدراميّة التي يمهّد لها تمهيدًا جيّدًا، وهي كثيرة في الرواية، منها مثلًا قصّة حبّ محمّد عيد مساعد الدكتور المحملجي لناديا نسيبة المحملجي وربيبته، حبّه لها من طرف واحد، والصدمة التي تلقّاها برفض طلبه للزواج منها وتزويجها لحمّاد المطوّع[٧١]. كذلك قصّة طلاق سلمى ابنة المحملجي من السلطان خزعل في **تقاسيم الليل والنهار**.

ومن ميزات الأسلوب عنده المزاوجة بين الأضداد: فحرّان تشبه خليّة النحل وتشبه المقبرة[٧٢].

يشعر القارئ أنّ المؤلّف يكتب عن شيء لا يحبّه، لا الشخصيّات ولا البلاد ولا العباد. فقط أسلوبه في الوصف وخياله الواسع هو الذي يمارسه بتقنيّة عالية، وكذلك رسمه للشخصيّات وتطوّرها، ومن ثمّ اختفاؤها. يشعر القارئ وكأنّه يقرأ في ألف ليلة وليلة ولكن بطريقة معاصرة، فالأحداث والشخصيّات من الواقع مع احتفاظها بنكهة الشخصيّات الخارقة.

من الشخصيّات التي لعبت دورًا كبيرًا في الخماسيّة ابتداءً من **الأخدود** شخصيّة حمّاد المطوّع. وقد تطوّرت هذه الشخصيّة من ولد خائب في

(٧١) **الأخدود**: ص ص ١٧٣ـ ١٨١.
(٧٢) م. ن: ص ١٨٢.

عشيرته لا يحسن صنع شيء إلى رئيس لجهاز الأمن والسلامة في الدولة، هذا الجهاز الذي اقترحه صبحي المحملجي وعمل على تأسيسه. ولكنّه خرج من يده، خاصّة بعد رحلة حمّاد إلى أميركا للقيام بدورة تدريبيّة، وشعوره بعد العودة بالقوّة والفخر والخوف «هذه القوّة ليست بعدد الرجال.. ولا بالأجهزة التي لا تتوقّف ليل نهار، إنّها أكثر من ذلك... إنّها المعرفة: «فهو الآن يعرف أكثر من الجميع وأفضل منهم.. وقد تأكّد أنّ الذين يعرفون أكثر والذين يعرفون أفضل هم الأقوى»(٧٣).

من الشخصيّات المميّزة أيضًا شخصيّة أمّ حسني، وهي نموذج إنسانيّ مكافح، مثل معظم النماذج القادرة المجرّبة. ومن الفصول المميّزة، الفصل الذي تروي فيه أمّ حسني باللهجة الشاميّة المحلّيّة كيف تمّ ذهابها إلى القصر، وفيه أيضًا تروي أمّ غزوان ـ وداد الحايك زوجة المحملجي القصّة نفسها كما حدثت معها، وباللهجة نفسها. إنّ هذا الفصل يظهر مقدرة الكاتب على حفظ «حكي النسوان»(٧٤). إنّ المرء يعجب بهذه الذخيرة الهائلة من الكلام العاميّ والتعابير المحكيّة في الديار الشاميّة التي يحتفظ بها المؤلّف. والملفت للنظر أنّها تأتي في مكانها تمامًا، فتشكّل قيمة جماليّة عالية تثير الإعجاب، وهي ما يُسمّى في علم البلاغة العربيّة «مراعاة مقتضى الحال» أي وضع الشيء المناسب في المكان والزمان المناسبَيْن وأن يُقال باللغة المناسبة. لأنّه في خضمّ هذه اللغة الأدبيّة الراقية، والكلمات المنتقاة والصور والأخيلة المبتكَرَة التي تسود أسلوب الكاتب بشكل عامّ تأتي هذه التعابير وقد تمتدّ صفحات على لسان الشخصيّات نساءً كانوا أو رجالاً، فتستثير الضحك أوّلاً ومن ثمّ الإعجاب الشديد بهذا الإتقان في نقل الواقع، وتكون بمجموعها لوحةً مكتملة ناضجة فنّيًا. إضافة إلى أنّها تزيد معرفة القارئ بهذه اللهجة التي تختلف عن اللهجة المصريّة الشائعة والمعروفة جدًّا في البلاد العربيّة عن طريق الأفلام السينمائيّة والمسلسلات التلفزيونيّة.

---

(٧٣) الأخدود: ص ٢٢٨.
(٧٤) ن. م: ص ص ٢٨٣ـ ٢٨٧.

ولا يجوز الاستشهاد بهذه التعابير، لكي لا أسيء إلى الرواية إذا ذكرتها مجتثّة من مكانها.

إنّ عدد الشخصيّات كبيرٌ جدًّا ولا يُحصى، وهي تتكاثر مثل الفطر بالرواية. وقد يتعجّب المرء كيف أنّ الكاتب لم يصب بالتشوّش في ربط الأدوار بالشخصيّات وتحريكها. وقد يغفر له القارئ أخطاء بسيطة كتبديل بعض الأسماء؛ فمثلًا راتب الفتّال (عمّو راتب) أصبح راتب الحفّار في الجزء الخامس (ص ٤٣٥)، وكذلك شخصيّة هاملتون الذي كان أميركيًّا في الجزء الأوّل التيه فأصبح إنكليزيًّا في بادية الظلمات.

في الواقع، إنّ الرواية هي مؤلّفة «توليفة» جيّدة، ويمكن اعتبارها كما قلت سابقًا من روايات «المفتاح» إلى حدّ ما. لأنّ هناك أحداثًا بعينها وقعت لأشخاص مختلفين ومناطق مختلفة وذكرت في الرواية لمناطق أخرى. وكذلك أدوار الشخصيّات فيها الكثير من الواقع ولكنّها لا تنطبق عليه تمامًا. ثلاث شخصيّات فقط يمكن اعتبارها شخصيّات مفتاحيّة: هي شخصيّة السلطان خريبط، وشخصيَّة السلطان خزعل وشخصيَّة السلطان فنر. وإذا أردنا أن نستعمل أسلوب المؤلِّف وعباراته، يمكننا القول عن رسمه الشخصيَّات: إنّه رَسَم شخصيَّة السلطان خريبط بحبّ، وشخصيّة السلطان خزعل بسخرية محبّة، وشخصيّة السلطان فنر بحقد، وشخصيّة الدكتور المحملجي بمكر وسخرية معًا..

إنّ أسلوب عبد الرحمٰن منيف في تركيب الشخصيّات والمواقف وتحريكها بطريقة تشبه ما يُسمّى في اللغة السينمائيّة بسينوغرافيا خارجيّة مفلوشة على امتداد داخليّ، إذ يصير المشهدُ لحظةً بحجم الزمن ومتعاطفًا مع الزخم التاريخيّ الذي تمثّله الرواية.

إنّ شخصيّة السلطان خريبط تتّضح أكثر ما تتّضح في الجزء الثالث من الخماسيّة وهو تقاسيم الليل والنهار. وقد استهلّه المؤلّف بقوله في صفحة منفردة: «وقت الهزائم وفي المنافي يطيب الحديث عن التاريخ أو وهم التاريخ»(٧٥).

---

(٧٥) تقاسيم الليل والنهار: ص ٧.

وفي الروايه بشكل عام إشارات كثيرة تطعن بدقة الاحداث التاريخيّة مهما كان نوعها سياسيًّا أو اجتماعيًّا. لأنّ الحادثة ذاتها قد يرويها الشخص نفسه بعدّة أشكال. هذا ناشئ بالدرجة الأولى من قرب الحادثة زمنيًّا أو بعدها، وما يترتّب على ذلك من تفاصيل أو تفسيرات لاحقة للحادثة، وممّا يجعله يتوهّم أنّه رآها بشكلها الجديد»(٧٦).

إنّ الصورة التي رسمها المؤلّف للسلطان خريبط مؤسّس مملكة موران الحديثة، هي صورة رجل دولة حقيقيّ، وبالفطرة له أهداف محدّدة، ويعرف شعبه البدويّ حقّ المعرفة، ويعرف كيف يتعامل معه وكيف يلجمه وكيف يصنع منه مواطنًا في دولة عوضًا من بدويّ في الصحراء حيث المدى أمامه مفتوح ولا يخضع لقانون إلّا قانون الصحراء. لقد صنع دولة في منطقة لم تعرف نظام الدولة منذ كانت على الأرض. فنسمعه يوصي ابنه فنر عندما وجّهه في حملة إلى الجنوب قائلًا:

ـ «أنت يا وليدي غير الباقين، دارس وتفهم، سافرت وشفت، بس أريد أعلمك بجماعتنا، ترى إذا رخيت مدّوا، وإذا شدّيت خافوا وارتدّوا. العين الحمرا تخوّف اللي ما يخاف وأريد منك ما تعطي وجه لأحد، لأنّ هذول البدوان إذا انعطوا وجه يطمعون وما يشبعون. إسمع من الكبار قبل الصغار، واسمع من الشيوخ ولا تسمع من غيرهم. لا تقول لا أبد ولا تقول نعم. خلّ سرّك بصدرك ولا أحد غيرك يعرفك أو يحزر عليك. قبل أن تقبل على قوم خلّ خويّاك يجوسون ويتأكّدون، لأنّ الطريق ما هي آمنة. فإذا وصلت خلّ الأرض ترتجف تحت رجلك، وما أحد كبير غيرك. ولا تخجل ولا تخف يا وليدي».

لقد أعجبتني جدًّا صورة السلطان خريبط التي رسمها المؤلّف، لقد بدا أنّه الرجل المناسب في المكان المناسب، وفي الزمن المناسب، مطلع هذا القرن، تلك الفترة التي تقام خلالها الممالك أو تزول، وفي أثناء رسم الخرائط الجديدة للمنطقة «فإنّه وحده الحصان الذي يمكن أن يصول

---

(٧٦) بادية الظلمات: ص ٤٨٩.

ويجول خاصّة وهو وحده القادر بعد غياب ابن ماضي على أن يُقنع الآخرين وأن يقتنع به الآخرون»[٧٧].

ونسمعه يقول لابن مشعان أحد قادته في حربه مع ابن ماضي، حاكم العوالي:

ـ «العوالي صارت لنا يا أبو محجم، وما هي لابن ماضي أو لغيره، والناس بذمّتنا ما هو قوم علينا، فارحموا مَن في الأرض يرحمكم مَن في السماء، العاصي اللي يحمل السلاح، اللي يريد يحارب الحكومة ماله بقلبنا رحمة أو شفقة. نضربه حتّى نؤدّبه ونؤدّب غيره، أمّا هم على باب الله ما بينا وبينهم شيّ، فمرحبا يا أولاد ويا هلا بالنشامة، وكلّ ما نريده منكم يا جماعة الخير أن تطيعوا الله ورسوله وتدعوا لطويل العمل بالخير والسلامة»[٧٨].

ويختصر السلطان خريبط فلسفته السياسيَّة ورأيه بالدول الكبرى بقوله لابنه الأمير فنر: «هناك مسائل يا وليدي ما يختلف فيها اثنان: الشجاعة للألمان، والدهاء للإنكليز، واللي يحبّون الدنيا والكَيْف الفرنسيّين، والطرب للأتراك، والصبر لأهل الهند والصين، واللي يرمون قروشهم بالقاع وما يخافون الأميركان»[٧٩].

أليست مصادفة عجيبة أن تُكتب هذه الرواية في أواخر هذا القرن، في الفترة التي يُعاد فيها أيضًا رسم خرائط جديدة للعالم وللمنطقة، وقد انهارت فيها دول كبيرة وأنظمة لم يكن أحدٌ يظنّ أنّها هشّة وكرتونيَّة وسريعة الذوبان. يبدو أنّ مدن الملح منتشرة في كثير من بقاع العالم وليس فقط في شرق المتوسّط أو في الصحراء العربيّة.

تبقى شخصيّة الأمير أو السلطان فنر، وهي شخصيّة مركّبة، أحسن المؤلّف تصويرها إلى أبعد حدود، وخاصّة علاقته بمس ماركو معلّمته الإنكليزيّة وعمّة مستر هاملتون، وكيفيَّة هضمه لدروس هاملتون السياسيَّة.

(٧٧) تقاسيم الليل والنهار: ص ١٦٨.
(٧٨) م. ن: ص ١٦٧.
(٧٩) بادية الظلمات: ص ١٩٧.

ولكتاب الأمير لميكيافيلّي، وكيف استطاع أن يجعل المبادئ التي وردت في كتاب الأمير ترتدي العباءة البدويَّة، وأن يستعملها بمنتهى الإتقان والحذق، وطبّقها حتّى على معلّمه هاملتون. كما تصوّر الرواية سعيه المستميت لإنقاذ ما يمكن إنقاذه بعد أن استفحل نفوذ حمّاد المطوّع وجهازه الأمنيّ. واستفحلت الخلافات بين الإخوة الأمراء، وأبناء الإخوة من جهة ودسائس أمّهاتهن وأخواتهن ونساء القصور من جهة أخرى وبين أبناء الشعب والأغراب الوافدين من جهة ثالثة. ممّا يظهر قدرة الكاتب على «الثرثرة والهَذَر»، هذه الخاصّة التي تطبع معظم روايات منيف بشكل عامّ هي ميزة وليست وصمة، تظهر بواسطتها قدرة الكاتب على هذا النوع من «القيل والقال» الذي يدور خلف القصور أو السجون.

ويختتم الكاتب ملحمته هذه بنقل أقوال مختصرة تلخّص الوضع الذي آلت إليه الأمور في سلطنة موران على ألسنة الذين عاشوا في تلك الفترة من أغنياء وفقراء ومسنّين وفتيان وعقلاء ومعتوهين، وتلخّص مقولة غزوان المحملجي ابن الدكتور صبحي الذي درس في أميركا على حساب السلطان خزعل وأصبح من كبار رجال الأعمال وتجّار السلاح في العالم، والذي عمل بعد ذلك مع السلطان فنر وكانت له علاقات دوليَّة اقتصاديَّة كبيرة قال: موران لا تُحكم إلّا من بعيد، وكلّما اقترب منها الإنسان فَقَدَ قدرته على السيطرة.

* * *

شهادات ختاميَّة

حين أصدر الدكتور عبد الرحمٰن منيف أولى رواياته أو بالأحرى حين تحوّل من كتابة المقالات السياسيَّة إلى الكتابة الروائيَّة كان في أواخر العقد الرابع من عمره المديد إن شاء الله، وذلك يعني أنّه استقرّ من الناحية الفكريَّة والنفسيَّة وأصبحت له رؤية محدّدة في الحياة وفي أدوات الكتابة أيضًا. لذلك يبدو لي أنّ أسلوبه في تعاطي الكتابة الروائيَّة قد بدا راسخًا منذ

البداية، والتحوّلات التي طرأت على أسلوبه تحوّلات هامشيّة لم تؤثّر في شخصيّته الروائيّة ككلّ. وموضوعاته تتناول السياسة ولكن ليس بمعناها اليوميّ المتداول. وتعامله مع الموضوعات ينمّ عن ثقافة تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة واسعة، فهو يستعين بالنصوص القديمة، وغالبًا ما تأتي ضمن السياق.

من أدواته التعبيريّة:

١ - إستعمال الشعر وأقوال المغنّين، واستعمال الأمثال الشعبيّة واللهجات المحكيّة، وقد زخرت أعماله بكثير من الأبيات الشعريّة.

٢ - إقتباس نصوص بعينها من كتب قديمة وموثّقة بالهوامش على طريقة البحوث العلميّة.

٣ - إستعمال حديث النفس أو المونولوج الداخليّ، الحوار والسرد المباشر.

٤ - أهمّ ما يميّز أسلوب عبد الرحمٰن منيف في رأيي، هو قصر الفصول في كلّ ما كتب. أي إنّ القارئ يجد محطّة قصيرة يرتاح عندها، وهذا ما يجعل متابعة القراءة أمرًا سهلًا، كما إنّه يسّر للقارئ فرصة التأمّل في ما يقرأ بين محطّة وأخرى، لا سيّما وأنّ الكاتب ذو نفس طويل جدًّا. حتّى إنّه في الخماسيّة وفي روايته الأخيرة الآن هنا. . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى استغنى أيضًا عن الأرقام في عنونة الفصول، واستعان بنقطة وصفحة جديدة فقط.

٥ - في رواياته الأولى كان يذكر الأعضاء الحميمة للإنسان بأسمائها التي تُستعمل في الكتب العلميّة، وفي رواياته اللاحقة تحلّل من هذا القيد وأصبح يذكرها مع الشتائم بالألفاظ الدارجة الفجّة.

٦ - من الثوابت في أعمال عبد الرحمٰن منيف صورة العائلة، وهي دائمًا تمارس ضغطًا على شخصيّات الرواية. قد يكون هذا الضغط إيجابيًّا أو سلبيًّا. وشخصيّاتها بشكل عامّ ليست أسيرةً لعائلاتها وإن كانت ضمنها فهي تحاول أن تحرّر نفسها أو تحرّر الآخرين.

٧ - الصيد هو القاسم المشترك تقريبًا في كلّ روايات عبد الرحمٰن منيف، الصيد البرّيّ وليس الصيد البحريّ على طريقة حنّا مينة. والصيد رمز المطاردة بشقّيها. فالإنسان مطارد وطريدة في الوقت نفسه وذلك ينسحب على جوانب كثيرة في الحياة.

٨ - هناك بعض التناقض في الطرح العامّ لموضوعات عبد الرحمن منيف، فهو ضدّ الشيء وضدّ نقيضه في الوقت نفسه، ليس هناك شيء واحد هو معه. ويمكننا اعتبار ما ورد في رواياته تصوير حالات إنسانيّة تتقارب وتتنافر، أي إنّ شخوصه تتحرّك ضمن شروط موضوعيّة خاصّة بها، وليس من العدل هذا الخلط المجّانيّ بين الكاتب وأبطاله. وأيضًا لأنّ القارئ قد يجد ردًّا على أيّ اعتراض يخطر بباله إذا لم يكن في هذه الصفحة ففي الصفحة التي تليها.

وإذا سلّمنا جدلًا بأنّ الكاتب ليس ضدّ الشيء وضدّ نقيضه في الوقت نفسه فكيف نفسّر قوله في حواره مع الناقدة يمنى العيد: «إذا تركنا الكرة الأرضيّة ورجعنا إلى عالمنا العربيّ الصغير نجد أنّ المرحلة الحاليّة تمثّل إحدى فترات الانحطاط والتعاسة والاستبداد، والتي ربّما لم يعش مثلها خلال فترة طويلة»[٨٠].

هنا أحبّ أن أختم مقالتي هذه بعد أن مارست مسؤوليّتي كقارئة وليس كناقدة، فأقول للدكتور عبد الرحمٰن منيف كيف يمكن أن يكون عصرنا الحاضر كما وصفت وفيه كاتب مبدع مثلك استطاع أن يكتب كلّ هذه الروايات الجريئة، ووجد فرصة للنجاح والتواصل مع الناس، إلى جانب أسماء كبيرة في عالمنا العربيّ المترامي وفي العالم أيضًا. تفاءلوا بالخير تجدوه.

---

(٨٠) الكاتب والمنفى: ص ١٨٣.

بيليوغرافيا المصادر والمراجع

المصادر:

* د. منيف، عبد الرحمن

١ - الأشجار واغتيال مرزوق - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٧ - ٣٧٨ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٢ - الآن هنا.. أو شرق المتوسط مرّة أخرى - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ١ - ٥٣٦ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٣ - حين تركنا الجسر - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ - ٢١٥ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٤ - سباق المسافات الطويلة - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٥ - ٣٩٥ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٥ - شرق المتوسّط - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ٨ - ١٧٦ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٦ - عالم بلا خرائط - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٢ - ٣٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية بالاشتراك مع الكاتب جبرا إبراهيم جبرا.

٧ - قصّة حبّ مجوسيّة - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ - ١٣٠ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٨ - مدن الملح - الأخدود - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٨، ط ٣ - ٦١٩ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٩ - مدن الملح - بادية الظلمات - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٩، ط ١ - ٥٨٤ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

١٠ - مدن الملح - تقاسيم الليل والنهار - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٩، ط ١ - ٤٠٢ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

١١ - مدن الملح - التيه - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - ١٩٨٨، ط ٣ - ٥٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

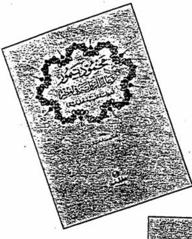
١٢ - مدن الملح - المنبت - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت -

١٩٨٩، ط ١ـ ٢٥٨ صفحة، من القطع المتوسّط.
١٣ - **النهايات** - دار الآداب - بيروت - ١٩٧٨، ط ١ـ ١٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

المراجع:

* دكروب، محمّد
- د. عبد الرحمن منيف - الكاتب والمنفى - **هموم وآفاق الرواية العربيّة** - دار الفكر الجديد - بيروت - ١٩٩٢، ط ١ـ ٤٠٨ صفحة، من القطع المتوسّط.
* **مجلّة العالم** - أسبوعيّة تصدر في لندن - العدد ٤٣٩/ ١١ تمّوز ١٩٩٢
* منيف، د. عبد الرحمن
- **الديمقراطيّة أوّلاً - الديمقراطيّة دائمًا** - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ١ـ ٣٤٢ صفحة، من القطع المتوسّط - مجموعة مقالات سياسيّة.
* النابلسيّ، شاكر
- **مدار الصحراء** - دراسة في أدب عبد الرحمن منيف - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ١ـ ٥٤٩ صفحة، من القطع المتوسّط.

صدر حديثاً عن دار المشرق







سيصدر قريبا

- تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري
- الشعراء الجاهليّون الأوائل، تأليف د. عادل الفريجات

مخطوطة «مجموع لطيف»

للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم (١٦٤٧-١٦٧٢)

الأب ميخائيل أبرص قب

من المؤكّد أنّ للدكتورة سعاد أبو الرُّوس سُليم الفضل الأكبر غير المباشر لكتابة هذه المقالة، إذ إنّها أوحت لنا بكتابتها عندما عرضت في عدد سابق من هذه المجلّة الغرّاء مخطوطة «مجموع مبارك» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم الحلبيّ وشدّدت على أهمّيّة هذا المؤلّف الجامع[1].

و«مجموع لطيف» هو مخطوطة مماثلة للبطريرك نفسه وهامّة بمقدار أختها التوأم «مجموع مبارك»، تحتفظ بها رهبانيّتنا الباسيليّة الحلبيّة ضمن مخطوطاتها* تحت الرقم ٦٠٠، وهي أيضًا «جزء أساسيّ من العمل الذي

(١) المشرق ٦٨ (١٩٩٤) ١٧٥-١٩٦.

(*) نجد في مجموعة مخطوطات دير الشير (الموجودة حاليًا في دير المخلّص صربا) ثمانية عشر مخطوطًا للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم وهي:

١٨٢-١٨٨ سبعة مخطوطات تحتوي على كتاب الترتيب الطقسيّ وهو رزنامة كنسيّة للبحث عن اليوم الذي يقع فيه الفصح والأعياد التابعة له، وترتيب الأناجيل والقراءات على مدار السنة والكتاب هو لغبرائيل (ساويروس) مطران فيلادلفيا ألّفه في أوائل القرن السابع عشر. ترجمه البطريرك مكاريوس الثالث زعيم سنة ١٦٦٣. وأغلب هذه المخطوطات تحمل عنوان «كتاب الطبخة».

٣٧٢ ما جمعه مكاريوس الحلبيّ من الأوصاف عن مدينة رومية

٥٢٥ خبر لمكاريوس الحلبيّ عن «يوسف كاتب التسابيح» فإنّه ان يذكره في =

قام به البطريرك» المذكور في أثناء رحلته إلى روسيا[٢]، و«نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًّا»[٣].

مخطوطة «مجموع لطيف» بحدّ ذاتها متوسّطة الحجم (١/٢ ٢٠× ١٤) وتتألّف من ٨١٠ صفحات مرقّمة، وهذا الترقيم حديث. حالتها لا بأس بها بالرغم من أنّها بحاجة إلى ترميم جلدها الأسود؛ ورقها عربيّ متين، ويتراوح عدد أسطرها بين ١٩ و٢٠ سطرًا في كلّ صفحة؛ خطّها واضح ولا يوجد أيّة صعوبة في قراءتها؛ النصّ مكتوب بالحبر الأسود والعناوين بالأحمر. ولدى تصفّحنا المخطوطة نجد العديد من الحواشي الهامشيّة التي كتبت بخطّ آخر غير خطّ الناسخ[٤].

أمّا أسلوب الناقل وإنشاؤه فركيكان جدًّا، ويستعمل اللغة الدارجة العامّيّة وفي النصّ أخطاء نحويّة عديدة ويلاحظ من تركيب الجمل أحيانًا أنّ النصّ مترجم عن لغة أجنبيّة.

= «مجموع لطيف» قد أثبت هنا.

٥٩٩ كتاب بعض أخبار القدّيسين

٦٠٠ مجموع لطيف المذكور في هذه المقالة

٦٠٠ مكرّر كتاب قصص وأخبار بعض الرسل والشهداء والقدّيسات والأبرار (١٦ خبرًا)

٦٠١-٦٠٣ ثلاثة مخطوطات تحتوي على عجائب العذراء (٦٨ عجيبة و ٧١ عجيبة)

٨٠٤ الدرّ المنظوم في أخبار ملوك الروم لمتّى جيفالا، سعى باستخراجه من اليونانيّة إلى العربيّة البطريرك مكاريوس الحلبيّ

٨٠٩ (١) وصف مدينة روما

(٢) وصف مدينة أنطاكية

٨٢٨ (٣) خبر المجمع الثامن من الذي صار في مدينة فلورنسا التي هي بقرب رومية ومَن كان فيه رؤساء الكهنة والكهنة والملك والبطريرك، وفي أيّ زمان كان ذلك وماذا صارت عاقبة أمرهم. وهو منقول عن الكتاب المكنى بتاريخ ملوك الروم (ترجمة مكاريوس)

كما يمكن إضافة ثلاث نسخ من كتاب خلاص الخطأة للراهب أغابيوس الأقريطشي الذي نقله من الروميّ إلى العربيّ الخوري يوسف المصوّر بهمّة البطريرك مكاريوس.

(٢) يحضّر الآن شاب ألمانيّ يدعى كالسترن في جامعة لايبزيغ أطروحة الدكتورة في موضوع سفر البطريرك مكاريوس الثالث زعيم إلى روسيا.

(٣) المشرق ٦٨ (١٩٩٤) ١٧٥.

(٤) هناك بعض الصفحات الفارغة وهي ١٢١؛ ٢٣٣؛ ٦٦٩؛ ٦٩٠؛ ٦٩١. كما أنّ هناك خطأً في الترقيم (ينتقل المرقّم مباشرة من ص ٣٢٩ إلى ص ٣٤٠).

ولقد قام المونسنيور جوزيف نصرالله، رحمه الله، بعرض هذه المخطوطة في مقالة باللغة الفرنسيّة في مجلّة «الشرق الأدنى المسيحيّ» سنة ١٩٦٤[٥]، إنّما وقع في بعض الأخطاء نظرًا لعدم وجود المخطوطة بين يديه، فقد اتّكل كما يقول على «ما نقله له صديق مخلص». ولنا عودة إلى ذكر هذه الهفوات.

رغم ذلك قرّرنا أن نقوم بعرض هذه المخطوطة بسبب أهمّيّتها و«للنفع المسيحيّين وأولاد كنيسة الله ابناء المعموديّة»[٦] حسب هدف «الناقل والجامع» كما ينعت البطريرك ذاته[٧]. وتكمن أهمّيّة «مجموع لطيف» في كونه كتابًا جامعًا في مواضيعه، نادرًا بنسخاته، وشهيرًا بناقله وجامعه؛ ففي شأن سيرة البطريرك مكاريوس الثالث زعيم وشهرته، يمكن مراجعة مقالة الدكتورة المذكورة آنفًا[٨] تحاشيًا للتكرار؛ أمّا في شأن نسخاته، فباستثناء مخطوطتنا يذكر المونسنيور نصرالله نسخة واحدة موجودة في بطريركيّة الروم الأورثوذكس في دمشق تحت الرقم ١٦٧١، ويعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. وبالنسبة إلى المواضيع أخيرًا، فيحتوي «مجموع لطيف» على جميع المواضيع التي كتب عنها البطريرك خلال حياته، وخاصّة ما يهمّ مؤمني طائفته وأبناء بطريركيّته. لقد حاول جمع كلّ ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بأنطاكية ممّا استطاع أن يكتشفه خلال سفرتيه إلى بلاد الفلاخ والبغضان وروسيا مع ابنه الشمّاس بولس ورافقيه...[٩] لذا نجد في «مجموع لطيف» الكثير من التاريخ الدينيّ والمدنيّ، ومن سير القدّيسين،

(٥) Un manuscrit inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Za'īm (12/22 juin 1672) par Mgr. J Nasrallah, in POC 14 (1964) 291-306

(٦) مخطوطة دير الشير رقم ٦٠٠ ص ٦٣٣.

(٧) المرجع نفسه ص ١٥٠.

(٨) راجع حاشية رقم (١) وكتاب المونسنيور جوزيف نصرالله.

Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du V^e au XX^e s., vol. IV, t.1 (1516-1724) Louvain - Paris 1979, pp. 87-127

(٩) دامت السفرة الأولى من سنة ١٦٥٢ إلى سنة ١٦٥٩؛ أمّا الثانية فكانت أقصر ودامت من ١٦٦٤ حتّى سنة ١٦٧٠.

ومن التفاسير الكتابيّة، ومن شروحات جغرافيّة وفلكيّة... ونجد بنوع خاصّ مجموعة قانونيّة ذات أهمّيّة كبرى لتاريخ الحقّ القانونيّ الكنسيّ...

تعطينا الصفحة الأولى (أوّل المقدّمة) تفصيلًا واضحًا لعنوان المخطوطة واسم ناقلها وناسخها وذكر المواضيع المفصّلة فيها والهدف من هذا «المجموع اللطيف»:

«بسم الله الحي الأزلي الأبدي السرمدي وبه نستعين.

نبتدي بمعونة الله تعالى وتاييد الروح القدس بكتابة مجموع لطيف وقد جمعه من كتب غزيرة وتواريخ جمة كثيرة وجعله مجلد كامل لمنفعة المسيحيين الاب الكامل قدسه الجزيلة غبطته كنز العلوم وسلوة كل مهموم أب الآباء وريس الرؤساء البطريرك كير كير مكاريوس الأنطاكي الحلبي ابن المرحوم الخوري بولس البروطس الشهير بنسبه وكنيته ابن الزعيم نفعنا الله ولكافة المسيحيين ببركات صلواته المقدسة آمين. الذي يعلم به كل إنسان واقفا على هذا المجموع باني لما كنت أنا الفقير في الغربة فكنت احب ان اقرا في الكتب الرومية الغريبة وكنت اذا رايت فيها شيئا عجيبا نافعا للنفوس مثل قوانين واخبار وامثال وغير ذلك ليس هو موجودا في لغتنا، فكنت اجتهد عليه بحسب المقدرة واخرجه الى لساننا ولو كان شيئا يسيرا طالبا بذلك امرين فالواحد لكي لا نكون بطالين عن العمل الروحاني والثاني ننتفع نحن بذلك وسائر من يقراه او يسمعه او ينسخه من اخوتنا السادة المسيحيين فالقصد من المحبة كل من يقف عليه اذا وجد فيه شيء من النقص او الغلط فلا يديننا على ذلك ولا يقول: لماذا فيه اخبار واقوال مختلفة او عدم ترتيب في القوانين وما اشبه ذلك. فهو لاجل اننا لم نجدها في كتاب واحد بل في كتب كثيرة معدومة من عندنا فكتبناها ولاجل هذا دعينا اسمه: مجموع»[١٠]

يعود تاريخ مخطوطتنا إلى سنة ٧١٧٨ لآدم الموافق سنة ١٠٨١ للهجرة أو سنة ١٦٧٠ ميلاديّة، حسبما يقول ناسخه الخوري مرقص في كلّ

(١٠) ص ١ من مخطوطة دير الشير المذكورة آنفًا، والنصّ مبتور كما نلاحظ.

من صفحة ٦٣٣ وصفحة ٧٩٦ وفيهما يعطي معلومات تاريخيّة مهمّة وهي تاريخ وفاة الشمّاس ابن البطريرك مكاريوس وعودة هذا الأخير من روسيا:

«وقد كتب بيد الفقير الذليل المسكين الخوري مرقص في تاريخ المذكور ادناه وفي تلك السنة التي مر ببلاد المصكوف وهي ثاني خطرة وهي التي فيها توفي المرحوم الشماس بولس وقد كتب على نسخة البطريرك المذكور وهي بخط يده كان جمعها في كتب غزيرة في تلك البلاد واخرجها من الرومية إلى العربية لنفع المسيحيّين واولاد الله ابناء المعمودية وذلك في سنة ٧١٧٨ لآدم والموافق للهجرة ١٨٠١» (ص ٦٣٣)

ويقول أيضًا ما يلي:

«علقه بيده الفانية الفقير الذليل المسكين، حاوي المائم والقبايح، الخايب من كل عمل صالح وليس مستحق ان يذكر اسمه بالاسم لا بالفعل مرقص بزي كاهن سنة ٧١٧٨ للعالم الموافق لسنين الهجرة سنة ١٠٨١ وقد نسخ على مجموع بخط السيد البطريرك الانطاكي وقد كتب هذا بهمته ادام الله رياسته. آمين» (ص ٧٩٦).

لكنّ تاريخ تأليف أو ترجمة أو نسخ المقالات مغاير لتاريخ النسخ فهو بالتأكيد أقدم منه؛ وهذا التاريخ يختلف أيضًا باختلاف المقالة، فكلّ واحدة عملت في وقت نظرًا إلى أنّ هذه الفصول هي «تجميعات»، ولمن المؤسف أن لا تحمل كلّ الفصول تاريخ تأليفها مثل ما نجد في آخر الفصل ٤٥ مثلًا:

«تمت السبعة مسايل واجوبتها من اجل عيد الفصح الالهي من تاليف البطرك مكاريوس الانطاكي لما كان في بلاد الكرج في سنة سبعة آلاف ومايه وخمسة وستين (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)». ويتابع النصّ موضحًا: «وقد حررت ونسخت ثانيا في سنة سبعة آلاف ومايه ثمانية وستين (٧١٦٨) للعالم (١٦٦٠م) في السنة التي عاود فيها من تلك البلاد المذكورة دام قدسه امين». (ص ٣٩٢).

أو في آخر الفصل ١٠١ حيث نجد الخاتمة التالية:

«نجزت تواريخ البطاركة الانطاكيين الآخرين (!) ما تيسر جمعه على يد السيد البطريرك الأنطاكي في سبعة آلاف ومابة وخمسة وستون (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)» (ص ٦٣٣).

أو في صفحة ٧٠٧ حيث يذكر آخر رئيس كهنة على أورشليم قائلًا ما يلي:

«... ثم انه عزل ذاته (بابا نكطاريوس) بارادته لاجل مرض كان به وشرطن مكانه تلميذه دوسيثاوس مطران قيسارية فلسطين وصار بطركا على اورشليم. وكان ذلك في سنة الف وستماية وسبعين (١٦٧٠م) لتجسد السيد المسيح». (ونجد التاريخ نفسه ص ٦٩٢)

نستنتج من كلّ ما تقدّم من تواريخ أنّ بعض المقالات أو الفصول ألّفها البطريرك خلال سفرته الأولى والبعض الآخر خلال سفرته الثانية. إنّما لدى ذكره لرؤساء كهنة البطريركيّات فهو يوصلنا إلى تاريخ نسخ المخطوطة أي سنة ١٦٧٠.

وصف محتوى المخطوطة

قبل أن نبدأ بتفصيل مواضيع مخطوطتنا بحسب نمط المقالة السابقة (ذكر الصفحات وعنوان الفصل وبدايته) علينا أن نصحّح بعض الهفوات التي ذكرنا عنها سابقًا في مقالة المونسنيور نصرالله:

أوّلًا: لم يلحظ الناقل أنّ صفحة ٢ ناقصة من المخطوطة. لقد اتّكل على الترقيم الحديث، علمًا بأنّ مخطوطات ذلك العصر غير مرقّمة إجمالًا، فهي تسجّل فقط عدد الكرّاسات وهذا ما نجده في مخطوطتنا. لذا يجب مراجعة مخطوطة دمشق لتكملة نصّ المقدّمة.

ثانيًا: عدّد المونسنيور نصرالله عناوين الفصول كما نقلها له صديقه فحصل على ١٢٥ عنوانًا لكنّ الواقع أنّ هناك بعض الأخطاء:

أ - ذكر العنوان التالي «بعض مسايل في امور الدين واجوبتهم» واعتبره

كفصل مستقلّ تحت رقم ٦١ . لكنّ هذا العنوان في الواقع ليس إلّا عنوانًا عامًّا للفصول الثلاثة التالية: أعني: عن «يوم الجمعة الكبيرة» وعن «متنيات رؤساء الكهنة» وعن «التي هي أكرم من الشاروبيم». لذا سوف تختلف أرقام الفصول وعددها بيننا وبين مقالة المذكور.

ب - يذكر الفصل ٦٦ «أخبار مختصرة كثيرة نافعة جداً من كتاب صوايدوس» في الصفحة ٤٤٩. إنّما في الواقع لا نجد شيئًا في الصفحة المذكورة بل نجده بعد الفصلين التاليين له (ص ٤٦٩-٤٧٩) ممّا يستدعي تبديل أرقام هذه الفصول الثلاثة كما سوف نرى ذلك فيما بعد.

ج - الفصل الخاصّ بعيد الفصح الذي يذكره المونسنيور تحت الرقم ٧١ صفحة ٤٨٨ هو بالواقع موجود في الصفحة ٤٦٢. وهو ليس فصلًا مستقلًّا بل هو خبر من أخبار كتاب كدرينوس ولا ندري لماذا أضيف عنوان هذا الخبر بيد أخرى في الفهرس كفصل خاصّ ممّا دعا الأب أدريانوس شكّور إلى اعتباره فصلًا من فصول الكتاب وإلى إعطائه بالتالي رقمًا خاصًّا به غشّ ناقل الفهرس والمونسنيور جوزيف نصرالله[١١].

د - هناك الكثير من العناوين لم تذكر في الفهرس لأنّها لا تعتبر كفصل خاصّ. ويبدو لنا طبيعيًّا أن نجد معلومات مختلفة تتوالى الواحدة تلو الأخرى دون رابط بينها أحيانًا إذا ما عرفنا طريقة عمل البطريرك الذي يترجم أو يدوّن كلّ ما يجده. نذكر من هذه العناوين على سبيل المثال لا الحصر:

(ص ٥٢) من اجل كيف يجب ان يكونوا القضاة والحكام

(ص ١١٠) السبعة المواهب الروح القدس والسبعة اسرار، والسبعة فضايل الكبار، والسبعة خطايا المميتة.

---

(١١) حاول إصلاح هذه الهفوات في كتابه القيّم المذكور عن تاريخ الحركة الأدبيّة للكنيسة الملكيّة.

(ص ٢٣٤) خبران عجيبان مفسران من الرومي ايضا كشاهد على حقيقة وجود المطهر

(ص ٤٤٤) ضرب واحدا من العلماء مثلا نافعا للنفس

(ص ٤٧٤) اعلم بان سيبليس النساء الحكيمات فهم عشرة وهم من بلاد مختلفة وفي سنين متعددة الأوله هي سيبيلا الكلدانية المسماة مامفيتي، والثانية ايليفيما...

(ص ٦٨٨) اعلم باننا وجدنا بان الأفشين الاستغفار الذي يكتبوه البطاركة في اوراق ويعطوه للشعب....

(ص ٦٩٢) صفحة من تاريخ بطاركة الاسكندرية.

هـ - هناك أخطاء عديدة في الترقيم سواء في الكرّاسات، أو في الصفحات. نذكر أيضًا على سبيل المثال:

- صفحة ٢٣١ مكرّرة في الكرّاس الخامس عشر
- يتمّ الانتقال مباشرة من صفحة ٣٢٩ إلى صفحة ٣٤٠
- يتمّ الانتقال مباشرة من صفحة ٦٩٣ إلى صفحة ٦٩٦

مواضيع «مجموع لطيف»

* - (٢-١٠) فهرس

١ - (١١-٢٠) أخبار مختصرة من كتاب البار متى الغلاسطاري عن السبعة مجامع الكبار والسبعة الصغار وجملة القوانين التي وضعوها وعدة قوانين الرسل القديسين وساير ما وصفوه الآبا الالهيين[١٢].

البداية: اخبار مختصرة عن المجامع السبعة الكبار المقدسة الذي كان حاضر فيهم الخمسة بطاركة وكل رؤسا كهنة المسكونة وفي اي زمان وبلاد كانوا ومقدار القوانين التي وضعوها في كل مجمع وايضا...

(١٢) متّى الغلاسطاري قانونيّ يونانيّ من القرن الرابع عشر.

٢ _ (٢١-٢٣) مقالة يوضح فيها كيف ومتى دعيوا النواميس والشرايع قوانين.

البداية: ومن أجل نواميس المدن وعاداتهم. اعلم بان في سنة اربعة الاف وسبعماية وثمانية سنين للعالم كانوا اليونانيين يعملون عيدا عظيما لالمبياده وهذا فكان اول اعيادهم...

٣ _ (٢٣-٥١) من اجل البيع والمشترا وما يتبع ذلك وفي اشيا كثيرة من الحكومات والشرايع وهي اربعون بابا.

البداية: واحد من الناس اتفق مع آخر واشترا منه بضاعة، واعطا المشتري عربون وتسلم البضاعة، متحركة كانت او غير متحركة، فإن اتفقا هكذا...

٤ _ (٥٢-٥٣) من اجل كيف يجب ان يكونوا القضاة والحكام

البداية: يجب على الحاكم بان يماثل الله في عدله ولا يكون عنده حقد ولا يستحي من احد في حكومته ولا ياخذ رشوة في القضاء، واذا...

٥ _ (٥٣-٥٥) من اجل وضع العربون.

البداية: اذا خطب احد بنت او امراة وعملوا صلاة الخطبة واخيرا ندم فيضيع عليه العربون الذي اعطاهم. وان كانوا اهل العروس ندموا...

٦ _ (٥٥-٥٧) من اجل المنجمين والسحرة (والرقايين)

البداية: والذين يسحرون الناس حتى يموتوا على حسب توهمهم يقول في القانون الحادي والستون للمجمع السادس بان...

٧ _ (٥٨-٦٢) من اجل صورة شكل ثياب رؤسا كهنة اليهود واسامي الحجارة المعدنية

البداية: ... ثياب رؤسا الكهنة اليهود دومًا كان يضعوا عليها من الحجارة الكريمة الاثنا عشر المماثلة اثنا عشر سبط بني اسرايل وأساميهم... مما اورده القديس ابيفانوس رئيس اساقفة قبرص

٨ _ (٦٢-١١١) قوانينا كثيرة منتخبة ونافعة جدا يحتاجون اليها رؤسا

الكهنة والكهنة وكافة المسيحيين وهي ضرورية ويحتاج اليها وعدتها سبعة واربعون بابا.

البداية: قال القديس باسيليوس الكبير من اجل عادات الكنايس الغير مكتوبة وعادات المدن (في) الراس الرابع من رسالة باسيليوس الى ديودوروس...

٩ ـ (١١١-١١٥) تقسيم في شرح المعمودية ليدخل الكسيفيلوس بطرك القسطنطنية(١٣)

البداية: تفسير في شرح المعمودية للقديس يوحنا بطرك القسطنطينية الكسيفيلوس وعلى ماذا يدل لبس الطفل...

١٠ ـ (١١٥-١١٧) من اجل الزيجة الرابعة...

البداية: اعلم بان الآبا القدما بالجهد سامحوا في الزيجة الثالثة بأن تصير لرجل واحد واما الملك لاون الحكيم فانه لما ماتت امراته الثالثة فلم يمنحه البطريرك نيقولاوس سلطة بان يتخذ امراة رابعة؛ وان كاهن البلاط كلله على امرأة رابعة وتجاوز الناموس...

١١ ـ (١١٧-١١٨) في انه يجب بان نقبل الاراتقة عند موتهم، كل الاراتقة اذا اقبلوا الى حسن العبادة...

١٢ ـ (١١٨-١١٩) من اجل الذي يقتل ذاته بيده

١٣ ـ (١١٩-١٢٢) من أجل القتل بالاختيار

البداية: في ايام لوقا الجزيل قدسه بطريرك القسطنطينية قتل واحد من الجند بارادته لانسان بغير ذنب وبعد ايام يسيرة ذهب هذا الجندي القاتل الى واحد من الاساقفة واعترف له بهذه الخطيئة فسامحه بها ذلك الاسقف وكتب له ورقة بان هذه الخطية مغفورة له فذهبوا أقوام ومحلوا بهذا الاسقف للبطرك لوقا المذكور...

١٤ ـ (١٢٢-١٢٨) تفسير من اجل الفصح والخروف

البداية: اعلم بان في هذا الكتاب تفسيرين اواخر غير هذا من اجل

(١٣) هو يوحنا الثالث بطريرك القسطنطينية ١٠٦٤-١٠٧٥.

تفسير الفصح وجدناهم وكل تفسير شكل، فكتبناهم...

١٥ ـ (١٢٨-١٣٣) خبر البارة امنا القديسة باراسكافي الجديدة الملقبة بالبلغارية الكاين تذكارها في الرابع عشر تشرين الأول نعيد لها اليوم في ٢٦ تموز.

البداية: هذه البارة باراسكافي فكان مولدها وتربيتها في بلدة تسمى ابيغاظون وهي بقرب مدينة القسطنطينية..

١٦ ـ (١٣٣-١٥٧) حساب زيجات المسيحيين التي امر الله بها بافواه قديسيه المتوشحين بالله، وكيف يجب ان تكون زيجاتهم منما وجدناه مسطورا في اماكن كثيرة من الكتب الرومية... وهذا فهو فحساب الزواج

البداية: اعلم بان الزواج يدعى الاتيحاد وهو اذا اجتمع الرجل مع الامراة ويكون الى ذلك الوقت لم ينظرها ولا فاوضها الا وقت الاكليل عليها فقط فحينئذ...

١٧ ـ (١٥٧-١٩٥) وهذه القوانين فهي لاجل المواريث وماشابه ذلك وقوانين من الشريعة ايضا وعدتها خمسة وعشرون بابا.

البداية: من أجل وكيل اليتامى ما قبل بلوغهم...

١٨ ـ (١٩٥-١٩٦) من اجل الزواج أيضا.

البداية: يجب ان يكون العريس ابن خمسة عشر سنة والعروس ابنة ثلثة عشر سنة ولا يصير العرس الا بعد الموافقة ورضى العريس والعروس واهاليهم واتفاقهم. لا يصير العرس لاجل الشهوة الجسدانية لكن لاجل ناموس الله ووصيته...

١٩ ـ (١٩٦-١٩٩) من اجل الرجل والامراة الذين يتزوجون ثانيا او ثالثا او رابعا

البداية: من يتزوج بامراة ثانية فيمكث سنة بغير تناول الاسرار هذا اذا كان ورعا. اذا سقط في زنا قبل زواجه الثاني فيدان كالزاني...

٢٠ ـ (٢٠٠-٢٠٥) من اجل الزنا والفسق وكيف يجب ان يفصلوا الامراة الفاسقة من رجلها وماذا يجب على من يعمل ذلك من الفريقين ومن

أجل من يفسد بتولية خطيته.

البداية: المخطوب اذا افسد بتولية خطيته من قبل تكليله عليها فان ارادوا اهلها بان يفسخوها منه يجوز ذلك واذا لم يريدوا اهلها...

٢١ ـ (٢٠٥-٢٠٧) من اجل اي سبب ايضا تطلق الامراة رجلها.

البداية: الرجل اذا اقرف (اي اتهم) زوجته بانها تزني فيحتاج بان يثبت ذلك عليها قدام رئيس الكهنة ويكون ذلك مع خمسة شهود صادقين...

٢٢ ـ (٢٠٨-٢٢٢) هذا حساب مواريث المسيحيين الذي افرضه الله بأفواه القديسين وماذا يخص كل واحد من المستحقين وكيف يجب ان تكون القسمة بينهم بالعدل لمخلفات قريبهم ذلك المتوفي وكل واحد منهم ياخذ ما يستحقه بموجب هذه الفرايض الشرعية.

البداية: الاولاد ان كانوا ذكورا واناث يتقاسمون ميراث ابيهم المايت بالسوا او امهم المايتة. لان ليس لوالدين المايت ولا لاخوته من ميراثه شيا...

٢٣ ـ (٢٢٢-٢٣٤) من اجل ميراث الاولاد الطبيعيين.

البداية: لان اسامي مختلفة للأولاد الذي يلدهم احد الناس من النساء، لان بعضهم من امرأة ناموسية باكليل هولاء فهم خصيصين وبعضهم بغير إكليل وهم من الطبيعة... في نهاية هذا الجزء خبران عجيبان مفسران من الرومي ايضا (٢٣٤-٢٣٨).

٢٤ ـ (٢٣٨-٢٤١) هذه اخبار امة الفراخمانوس ويتبعه بعض اخبار قوما من الحكماء.

البداية: اعلم ان الفراخمانوس امة حسنة العبادة وفي حياتهم لا يقتنون شيئا البتة وهم يسكنون في جزيرة بقرب بحر أوكيانوس وهذه الموهبة ورثوها...

٢٥ ـ (٢٤١-٢٤٤) وجدنا مقالة في الرومي لبعض علماء الروم المتاخرين لأجل تثبيت النور المقدس المنحدر على قبر المسيح النابع الحياة في يوم سبت النور الكبير عشيّة. واورد فيها اخبارا شتا.

البداية: فاول ذلك من قول القس تيموثاوس الاورشليمي الذي وضع أقوالًا كثيرة في الاعياد السيدية فمن جملة ذلك ما اورده في عيد دخول المسيح الى الهيكل...

٢٦ ـ (٢٤٥-٢٦١) نكتب ما تيسر لنا وجوده من اسامي بعض رؤسا كهنة الاولين والذين وصلوا الى زماننا هذا، الذين هم في النورية الانطاكية الباقية كراسيهم الى الآن واعرضنا عن اسامي اصحاب الكراسي الخراب وعن الذين لم نعرف اسماوهم وهو لاجل التذكرة.

البداية: فالاول اسامي اساقفة صور وصيدا اعلم باننا وجدنا في خبر الرسولين بطرس وبولص بان الرسول بطرس لما رجع من اورشليم لاجل الانذار بالمسيح واجتاز بصيدا شرطن لها اسقفا...

نجد اسامي اساقفة حلب، وحوران وحمص وآمد واللاذقية وطرابلس وبيروت وحماة وعرقا وعكار وبعلبك وصيدنايا وقارا ومعلولا والزبداني والحصن وباياس ومدينة ثاوذوسيوس.

٢٧ ـ (٢٦٢-٢٦٦) اقوالا لطيفة جدا يبين فيها كيف الله تعالى اسمه قد كرم كل يوم من ايام الجمعة السبعة بموهبة من المواهب الروحانية او بمواهب عديدة. فله المجد دايما.

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتاب خط رومي قول لبعض العلماء المتأخرين واسمه ذيونيسيوس الكاهن في الرهبان وهو من خدام القيامة المقدسة فقال...

٢٨ ـ (٢٦٧-٢٧٢) نكتب ما قد وجدناه في كتب الله المقدسة من اسامي والدة الاله منما قد جمعناه من كتب كثيرة ومقدار ما لها من الالقاب والاسامي الجزيلة المكرمة منما قد لقبوها به الملائكة والانبياء والرسل والمعلمين.

البداية: فاولا اسمها مريم وتفسيره باللغة العبرانية ست العالم وايضا اسم ماريام باللغة اليونانية على كل حرف من اسمها كلمة...

٢٩ ـ (٢٧٣-٢٧٧) ثلثة اخبار نافعة لخلاص النفس من اجل قوة القداسات الالهية وانها تنفع كثيرا الاحياء والمتنيحين.

البداية: كان انسان غني في مدينة نيقوميدية وانه مرض ووصل الى شدة الموت فاوصى زوجته بأن تعطي من غناه لليتاما والفقراء...

٣٠ ـ (٢٧٧-٢٨٢) من اجل البير الذي في قرية ترابمانوس الصانع العجايب ومن اجل مياه تصنع آيات ومعجزات.

البداية: في احد القرى الذين في اقريطش المقول لها ترابمانون هيكل لستنا السيدة، بعيدا عن القرية مقدار رمية حجر ويسموه جب السيدة لأنه...

٣١ ـ (٢٨٣-٢٨٣) اعلم بان سبعة قامات هي للانسان في حال حياته وكيف ينتقل من كل قامة الى غيرها.

البداية: القامة الاولى: الانسان يدعا طفل من حين مولده الى اربعة سنين من عمره. والثانية...

٣٢ ـ (٢٨٣-٢٨٤) من اجل الناس المايتين الذين يصيرون فركولاكاس

البداية: اعلم بان الشيطان يريد بأن يهزوا الناس لكي يعملون اشيا قبيحة ويسخطوا الله بها لان ابليس...

٣٣ ـ (٢٨٥-٢٨٥) من اجل ستنا السيدة وكم سنة عاشت في العالم

البداية: اعلم بان السيدة عاشت على الارض تسعة وخمسين سنة لانها لما دخلت الى الهيكل كانت ابنة ثلاثة سنين واثنين وسبعين يوما واقامت...

٣٤ ـ (٢٨٥-٢٨٦) من اجل صيام نياح ستنا السيدة

البداية: إعلم بانه دين لازما لكل جنس المسيحيين الكهنة والعلمانيين والرهبان والراهبات وكل ذي قامة بان يعظموا ويكرموا لستنا السيدة لاننا...

٣٥ ـ (٢٨٦-٢٨٦) من اجل صوم يوم وجود الصليب

البداية: وكذلك من اجل صوم يوم وجود الصليب المكرم الكاين في الرابع عشر من شهر ايلول بان يصوموا المسيحيين فيه...

٣٦ ـ (٢٨٧-٢٩٦) مجموع لابينا نيكيفورس ولغيره من الاباء والمعلمين من اجل الاربعة صيامات ومسئلة عن ايلياس النبي.

البداية: من القوانين الكنسية ومن تقليدات الكنيسة ومن فرايض الاباء القديسين يوضح فيه ماذا هو علة الصيامات الاربعة الكاينة في ايام السنة كلها ولاي علة وضع الله كل صوم من هذه الاصوام...

٣٧ ـ (٢٩٧-٣١١) اسامي بطاركة انطاكية من بطرس الرسول والذين بعده.

البداية: هذه اسامي بطاركة انطاكية من القديس بطرس الرسول اول بطاركتها الى الآن ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي وكمية البطاركة الذين...

٣٨ ـ (٣٠٢-٣١٧) عجيبتين لمار ديمتريوس الشاهد

البداية: في ايام ملوك المومنين كان اسقفا في مدينة افريقية وفي بعض الايام انحدر في مركب لكي يذهب الى الاسكندرية ومن حسد الشيطان...

٣٩ ـ (٣١٧-٣١٨) خبر عن ريسين كهنة لاجل التواضع

البداية: يقول في كتاب بستان الرهبان من اجل التواضع بأنه كانا اثنان من الاساقفة وكان بينهما عداوة عظيمة جدا لانه قد كانت ابرشيتهما بقرب بعضهما بعض، فالواحد منهما...

٤٠ ـ (٣١٨-٣١٩) ما اخبرنا به بعض اليهود المتنصرين بان اليهود بيرسموا شكل الصليب وما بيعرفوا تفسيره.

البداية: ... اخبرنا بعض المسيحيين الراجع الينا من اليهود وقال هكذا بان اليهود في مجامعهم بيرسموا شكل صليب ومابيعرفوا تفسيزه وايضا لان الله امر هرون...

٤١ ـ (٣٢٠-٣٢٧) مسايل ستة واجوبتها من اجل عيد البشاره.

البداية: مسايل مختصرة واجوبتها من اجل الاعياد السيدية اخرجناها من اللغة الرومية... فاول ذلك من اجل عيد البشارة الالهي وهي ستة مسايل: فالمسئلة الاوله: لماذا السيد المسيح لم يتحد من مريم العذرى من غير بشارة...

٤٢ ـ (٣٢٧-٣٤٦) مسايل عشرة واجوبتها من اجل عيد ميلاد المسيح.

البداية: فالاولة لماذا الاب لم يتجسد ولا الروح القدس لكن الابن تجسد...

٤٣ ـ (٣٤٦-٣٦٠) مسايل عشرة واجوبتها من اجل عيد الظهور الالهي

البداية: المسئلة الاولى: لماذا المسيح الذي هو بغير خطية اعتمد؟...

٤٤ ـ (٣٦١-٣٧٦) مسايل خمسة عشر واجوبتها من اجل عيد التجلي

البداية: المسئلة الاولى: لماذا صار التجلي؟ المسئلة الثانية: لماذا المسيح تجلا بقرب الالام؟...

٤٥ ـ (٣٧٧-٣٩٢) مسايل سبعة واجوبتها من اجل عيد الفصح وايضا ماذا هو تفسير الفصح وكيف عملوا العبرانيين

البداية: المسئلة الاولى: ماذا هو عدد جملة النسوة حاملات الطيب لانه حسنا ان نعرف هذا لان به منفعة كثيرة...

٤٦ ـ (٣٩٣-٣٩٤) لماذا احدر يوسف جسد المسيح يوم الجمعة المساء ولم يبقوه الى يوم السبت؟

البداية: فاعلم بان هكذا اوصى موسى في كتاب تثنية الاشتراع للاسرايليين بان اذا اخطا انسان وحكم عليه بالموت وسمروه على عود ومات فلا ينام جسده...

٤٧ ـ (٣٩٤-٣٩٨) خبر أخر في تفسير الفصح

البداية: وهذا تفسير اخر في ذبح الخروف والفصح وما يتبع ذلك. اعلم بان الالهيون الثلثماية وثمانية عشر اوضحوا لنا بان فصح الناموس كان رسما للمسيح الحمل الحقيقي...

٤٨ ـ (٣٩٩-٤٠٠) معرفة كيف خلق الله في البدء في الستة ايام اثنين وعشرين ابداعا

البداية: اعلم بان كل الابداع الذي خلقه الله في البدء في الستة ايام فكان اثنين وعشرون ابداعا لانه في اليوم الاول اعني يوم الاحد خلق الله سبعة اشيا...

٤٩ ـ (٤٠١-٤٠٣) تواريخ مختصرة

البداية: ان قال قايل بان المسيح في اي سنة من تاريخ العالم كان ميلاده فنقول...

٥٠ ـ (٤٠٤-٤٠٨) خبر ارسانيوس القديس مطران كير كيراس اي كرفس (هي جزيرة في البحر الابيض). وعن الراقدين يوم عيد الصليب. وان البطاركة يدعون بخمسة حروف

٥١ ـ (٤٠٩-٤١٠) خبر الكاهن الفلغاري

البداية: اخبرنا الاب بابا صفرونيوس السينايي بانه اجتاز في قرية عظيمة من بلاد ادرنه...

٥٢ ـ (٤١٠-٤١١) خبر ينهي فيه عن إحراق الايقونات المقدسة.

البداية: وجدنا في كتاب بستان الرهبان في الراس المايتين واثنين وثلثين يحذر ويحرص على اكرام الايقونات العتق القديمة وينهي عن احراقهم لكي...

٥٣ ـ (٤١١-٤١٢) شرح يوضح فيه مقدار كراسي رؤسا الكهنة الذي دثرت من ابرشية بطريركية القسطنطينية.

البداية: شرح نافع وجدناه في الكتب الرومية منما اعتنى به الملك لاون الكلي الحكمة وكيف وضع حدود وترتيب لكراسي رؤسا الكهنة التابعين لابرشية القسطنطينية...

٥٤ ـ (٤١٢-٤١٤) اخبار مختصرة عن فم الذهب

البداية: قيل بان في ايام فم الذهب كان اذا عمل قداس يحل الروح القدس على القربان ظاهرا وكان في ذلك الاوان لاجل صلاح المؤمنين...

٥٥ ـ (٤١٤-٤١٥) خبر مختصر عن اوريجانس

البداية: ووجدنا في الرومي بان اوريجانس الارتوقي كان من الاسكندرية ووالده قتل وتوفي شهيدا لاجل المسيح واسمه لاونيدى وكان اسقفا...

٥٦ ـ (٤١٥-٤١٦) خبر مختصر عن المعمودية

البداية: يقول كاتبه الفقير ماكاريوس الانطاكي بانه اخبرنا بايسيوس

مطران غزه المكنى بالليفاريدي لما اجتمعنا في الافلاخ...

٥٧ ـ (٤١٦-٤١٧) وايضا بان قد يوجد في بعض الكتب الرومية كذبا

البداية: اعلم ايضا بانه قد يوجد وفي الكتب الرومية بعض كتب كذبا والعلما منهم بيحذروا وينهوا عن قرااتها وسماعها...

٥٨ ـ (٤١٧-٤١٩) شرح نافع للقدّيس سمعان الماطافراستيس

البداية: قال بعض العلما المعظمين وهو سمعان الماطافراستس بانه ينبغي للعالم الذي يعلم شعب الله وينفعهم بان يكون حاويا اربعة اشيا...

٥٩ ـ (٤١٩-٤١٩) بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديموس

البداية: اعلم بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديمس لاننا وجدنا مقالة في الرومي على دفن المسيح بان وقت تجنيزه قالا يوسف ونيقوذيمس...

٦٠ ـ (٤٢٠-٤٣٨) خبر الشاهد ثاوذوروس التيروني وعجايبه

البداية: خبر القديس المعظم في الشهدا ثاودوروس التيروني الكاين تذكاره في السابع عشر من شهر اشباط. يقرا في يوم السبت الاول من الصوم الكبير...

٦١ ـ (٤٣٨-٤٤٠) بعض مسايل في امور الدين واجوبتهم:

- عن يوم الجمعة الكبيرة (٤٣٨-٤٣٩)
- ومتيات رؤسا الكهنة (٤٣٩-٤٤٠)
- والتي هي اكرم من الشاروبيم (٤٤٠-٤٤٠)

البداية: مسئلة ان قال قايل لماذا في اكثر ايام السنة يعملوا الكهنة ورؤسا الكهنة القداسات الالهية في كل يوم واما في يوم الجمعة العظيمة فما يقدسوا اصلا...

٦٢ ـ (٤٤١-٤٤٩) بعض اخبار واقوال نافعة جدا من كتب كثيرة

البداية: اعلم باننا وجدنا في الكتب الرومية في عدة اماكن يخبر عن

سيرة القديس مرقص الترمقاني وانه قام. . .

٦٣ ـ (٤٦٩-٤٨٠) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من كتاب صوايدوس(١٤)

البداية: اخبار مختصرة جمعناها من كتاب تاريخ صوايدوس الرومي الذي كان في بلاط الملك بالقسطنطينية وكان عالما وعمل هذا الكتاب على حروف الفا فيطا. . . (هذان الحرفان هما الاولان من الحروف اليونانية)

٦٤ ـ (٤٥٠-٤٥٢) اخبار مختصرة عن وجود اعضا يوحنا المعمداني

٦٥ ـ (٤٥٣-٤٦٢) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من تاريخ كدرينوس(١٥)

ـ [(٤٦٢-٤٦٢)] من اجل عيد الفصح

٦٦ ـ (٤٨٠-٤٨٨) خبر انتداب كهنة اليهود لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت

البداية: هذا خبر انتداب كهنة اليهود الذين كانوا في اورشليم لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت منما اوضحه ثاوذوسيوس اليهودي لصديقه فيلبس المسيحي. . .

٦٧ ـ (٤٨٨-٤٨٨) عدد تطلسات كل انجيل من الاربعة الانجيلية وكم فصل كل واحد منهم.

البداية: قيل بان انجيل متى من ثمانية وستين تيطلس وثلثماية وخمس وخمسين راس. . .

٦٨ ـ (٤٨٨-٤٩٣) ايضا اخبار جزؤية عن فم الذهب وغيره من القديسين من تاريخ كدرينوس

البداية: في السنة الثامنة عشر من حياة القديس فم الذهب اعتمد من يد القديس ملاتيوس بطريرك انطاكية ثم صار وقتئذ. . .

٦٩ ـ (٤٩٣-٤٩٦) اخبارا جزوية عن جزو عود الصليب الذي كان في مدينة ابامية

البداية: في بعض الاوقات وافا جزرويه ملك الفرس مع كل عسكره

---

(١٤) هو كاتب يونانيّ من القرن العاشر شهير بمعجمه.

(١٥) هو كاتب من القرن التاسع، ترك لنا تاريخًا نشر في سلسلة «الآباء اليونان» رقم ١٢١ و١٢٢.

الى مدينة ابامية الشام ليحاربها وكان هناك في هذه مدينة ابامية جزوا من عود الصليب المكرم . . .

٧٠ ـ (٤٩٦-٤٩٨) بعض تواريخ مختصرة

البداية: ولما صار طيباريوس ملكا بعد يوستينيوس امر ورسم بان يكتبوا اسمه في الاوامر والمراسلات الملوكية هكذا . . .

٧١ ـ (٤٩٩-٥١٤) اخبار كل اسامي الاراتقة ومذاهبهم

البداية: الاول راس الانشقاق سيمن الساحر.

نقولا الدخيل اي الاسير الانطاكي

آريوس اول قسوس الاسكندرية . . .

٧٢ ـ (٥١٤-٥٢٤) اخبار كثيرة مختصرة نافعة جدا في امور شتا

البداية: كان في انطاكية حاكم غير مومن فهول على الكهنة واضطرهم بان يحلفوا فحلفوا ثم انهم امتنعوا عن القداس وان احدا من اولايك الكهنة . . .

٧٣ ـ (٥٢٤-٥٢٥) اخبار مختصرة من كتاب الغلاسطاري

البداية: اخبر متى الغلاسطاري في كتابه بانه لا يجوز ان يعملوا روسا الكهنة امرا محدثا . . .

٧٤ ـ (٥٢٥-٥٢٩) اخبار نافعة من كتاب الكسندرس المتوحد

البداية: اعلم باننا قد وجدنا في كتاب البار الكسندرس المتوحد الذي كان واحدا من العلما الافاضل الذي عمل كتاب معظم مضمونه كله على وجود الصليب وعجايبه . . .

٧٥ ـ (٥٣٠-٥٣٠) اخبار الديارة التي كانت في جبل الاطرو الذي هو في بلد اسيا اي قرامان.

البداية: اعلم بانه كان في بلد اسيا اي بلد قرامان جبل يسما الاطرو اي جبل العابدين الذي هو الآن في نواحي سبارطه . . .

٧٦ ـ (٥٣١-٥٣٣) مسئلة عن ايليا النبي وجوابها

البداية: ان سال احد عن ايليا النبي هل مات او صعد الى السما فنجيبه بان الكتب الالهية لم تخبر عن هذا النبي بانه مات لكنه

صعد...

٧٧ ـ (٥٣٤-٥٥٨) اخبار كل باكاوات الافلاخ من اولهم الى الآن

البداية: تواريخ واخبار مختصرة عن افندية الافلاخ وكيف كان سلوكهم ومدة اقامتهم في الافندية منما سهل لنا جمعه وتحصيله والبدو في ذلك من سنة ستة الاف وثمانماية للعالم...

٧٨ ـ (٥٥٩-٥٦٠) مسئلة لماذا النصارى يرفعوا على موائدهم كاسا من الخمر ويشربوه. ومن اي وقت صارت هذه العادة

البداية: الجواب: لما كان نقفور ملك الروم الثاني الحسيب قد اتحارب مع كرومس زعيم البلغار وظهر كرومس مظفرا منصورا...

٧٩ ـ (٥٦٠-٥٦١) قولا مختصرا عن الافلاك السبعة

البداية: اعلم بان الشمس والنجوم لهم مولد لانهم صاروا من لا شي ويدخل عليهم الفساد في بعض الاماكن لان الشمس...

٨٠ ـ (٥٦٢-٥٦٣) كيف يجب بان نرتل الساعة التاسعة والمكارزمي في ايام الصوم الكبير

البداية: اعلم بان صلوات الساعات الاولى والثالثة والسادسة الذين يصلونهم المؤمنين في ايام صيام الكبير فهم على طقس الرومي...

٨١ ـ (٥٦٣-٥٦٧) قولا مختصرا عن افشين الاستغفار

البداية: اعلم ان هذا الافشين يسموه الروم ستخوريتيكن اي استغفار لا يكتب الا من قبل بطريرك مسكوني من احد البطاركة الاربعة...

٨٢ ـ (٥٦٧-٥٦٨) اسامي درجات الاكليروس الذين حول رئيس الكهنة

البداية: اعلم ان في الناموس الرومي خمسة وعشرون مرتبة تكون حول كل ريس كهنة. الاول المدبر العظيم. الثاني صاحب السر الثالث...

٨٣ ـ (٥٦٨-٥٧٥) اخبار مختصرة ايضا عن اوريجانس

البداية: هذا خبر اوريجانس الذي اخيرا دخل في التجديف وصار ارطوقيا. هذا اوريجانس فكان في زمان الملك سافيرس...

٨٤ ـ (٥٧٦-٥٧٧) خبر مختصر عن وجود الصليب المكرم

البداية: يجب بان تعلم باننا بعد تحرير وتعب وتفتيش في الكتب المقدسة وجدنا بان لما وجدت المغبوطة الملكة هيلانة عود الصليب المكرم والمسامير...

٨٥ ـ (٥٧٧-٥٧٨) من اجل دير الاصطوديون ولماذا سمي بهذا الاسم

البداية: اعلم بانه كان في مدينة القسطنطينية رجلا غنيا جدا وفاضلا فزهد في الدنيا وعمر بيته الذي كان في وسط مدينة القسطنطينية وعمله دير على اسم يوحنا المعمداني...

٨٦ ـ (٥٧٨-٥٧٩) من اجل دير الذين لا ينامون

البداية: اعلم بان دير الذين لا ينامون هو الذي ابتناه البار مركللس وهو قرب القسطنطينية من جهة الشرق والقبلة في ابرشية...

٨٧ ـ (٥٧٩-٥٧٩) خبر مختصر من اجل قانون اندراوس الاقريطشي(١٦)

البداية: اعلم باننا وجدنا في الرومي قول البار الفاضل اكاكيوس الذي نسك في سيق مار سابا، في تفسيره للقانون الكبير الذي يقال...

٨٨ ـ (٥٧٩-٥٨٢) العجب الذي صار في الاسكندرية

البداية: وذلك بانه كان في الاسكندرية اسقفا ورعا وكان مقابل قلايته رجلا فيلسوفا اسمه إيغاغربوس...

٨٩ ـ (٥٨٢-٥٨٩) خبر اول بطرك صار على القسطنطينية بعد ما فتحها السلطان محمد ويتبعه بعض اخبار مختصرة عن بطاركة القسطنطينية وعن ترتيب شرطونية بطركها المزمع ان يصير جديدا

البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان لما فتح السلطان محمد مدينة القسطنطينية في سنة الف واربعماية ثلثة وخمسين لميلاد المسيح في التاسع والعشرون من شهر ايار نهار الثلثا...

٩٠ ـ (٥٨٩-٥٩٠) اخبار الفلغار وكيف امنوا بالمسيح وماذا جرى لاجل

---

(١٦) ترتّم خدمة هذا القانون الكبير الذي كتبه القدّيس أندراوس رئيس أساقفة كريت سنة ٧٢٠ يوم الخميس من الأسبوع الخامس من الصوم المدعوّ خميس التوبة.

عمادهم بين فوتيوس بطرك القسطنطينية وبابا روميه

البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان باسيل الملك المسما القاتل الفلغار بانه لما ظفر بالفلغار وقتل منهم اقواما واستاسر منهم خمسة عشرة الف جندي...

٩١ ـ (٥٩٠-٥٩١) وفي اي زمان دعي بطرك القسطنطينية «المسكوني»

البداية: اعلم بان في القديم كانوا بطاركة القسطنطينية يسموا بطاركة فقط من عهد القديس مطروفانس اول بطاركتها الى ايام...

٩٢ ـ (٥٩١-٥٩٢) كيف ومتى اكرمت اورشليم بالبطركية؟

البداية: اعلم بان الملك تيطس لما هدم اورشليم عند فتحه اياها احتقرها جدا لاجل معاداة اليهود له وجعل قيسارية فلسطين اعظم منها...

٩٣ ـ (٥٩٢-٥٩٣) لاجل اي سبب لا تجوز شرطونية بطرك القسطنطينية الجديد بغير حظور مطران ايراكلية؟

البداية: وهكذا جرى في امر البزنطية لانه لما اتى اليها الملك سافيروس من روميه وحاصرها وفتحها احتقرها جدا وعملها قرية...

٩٤ ـ (٥٩٣-٥٩٣) من اجل مجمع انطاكية واللاذقية وقرطاجة

البداية: إعلم بان مجمع انطاكية صار في ايام قسطنطينوس ابن قسطنطين الكبير بعد خمسة سنين من نياح المغبوط قسطنطين وكان فيه رؤسا كهنة...

٩٥ ـ (٥٩٣-٥٩٤) خبر عن اهل آسيا من اجل عيد الفصح

البداية: اعلم بانه كان لاهل آسيا المسيحيين هذه العادة بان يعملوا في كل سنة عيد الفصح مع فصح اليهود فلما صار المجمع الاول في نيقية...

٩٦ ـ (٥٩٤-٥٩٤) ما اخبره القديس ايارونيموس عن كتب العتيقة بانها لم تكتب في لغة واحدة.

البداية: اخبر القديس ايارونيموس في تفسيره لاسفار الملوك بانه نظر كتاب المكافيين الاول نفسه مكتوب بالعبراني...

٩٧ ـ (٥٩٥-٥٩٧) من اجل حساب الفصح وكيف يجب للمومنين ان يبدوه.

البداية: اعلم بان الاباء الذين كانوا في المجمع الاول بنيقية وضعوا من اجل عيد الفصح بان يعملوه المسيحيين بعد استوا الليل والنهار بعد الرابع عشر من هلال القمر...

٩٨ ـ (٥٩٧-٥٩٨) اخبار مختصرة عن هيروديا ومريم المجدلية وعن الذين قتلوا في ايام تيطس باورشليم ومتى كان وجود الصليب.

البداية: اخبر القديس الكسندزس المتوحد بان ابنة هيروذياذه ابتلعتها الارض حاية. واخبر بان مريم المجدلانية...

٩٩ ـ (٥٩٨-٥٩٩) من اجل ابتدا عمارة البندقية

البداية: من بعد تجسد سيدنا يسوع المسيح باربعماية وواحد وعشرون سنة ابتدا رالطون في عمارة البندقية من الاساسات وفي سنة ثمانماية لتجسد المسيح ابتنوا كنيسة مرقص الإنجيلي...

١٠٠ ـ (٥٩٩-٦١٨) خبر القديس افتيميوس الجديد بطرك انطاكية الملقب بكرمة(١٧)

البداية: هذا خبر ابينا النبيل في القديسين افتيميوس بطريرك انطاكية الذي كان مطران على حلب الملقب كرمه صلاته تحفظنا امين...

١٠١ ـ (٦١٩-٦٣٤) اخبار ما تيسرت لنا عن المرحومين بطاركة انطاكية من ابن جمعه الى الان(١٨)

البداية: نكتب ما تيسر لنا معرفة اخبارهم واساميهم من المرحومين بطاركة انطاكية من عهد المرحوم يواكيم ابن جمعه الى زماننا هذا ومن اي البلاد كانوا ومدة مقامهم...

١٠٢ ـ (٦٣٥-٦٣٥) بان اورشليم ثلثة دفعات سبيت

---

(١٧) نشر هذا الفصل الأب لاونديوس كلزي في مجلّة المسرّة (١٩١٣) ٤١-٤٧: ٨١-٨٩؛ ١٣٥-١٤٤.

(١٨) إستفاد المونسنيور جرزيف نصرالله كثيرًا من هذا الفصل ـ كما يقول هو نفسه ـ لتأليف كتابه عن بطاركة أنطاكية. لا بل نشره كملحق لكتابه.

البداية: اعلم بان ثلثة دفعات سبية اورشليم قبل تجسد السيد المسيح فالسبي الاول فهو الذي عمله بختنصر الملك لما ربط اليهود...

١٠٣ ـ (٦٣٦-٦٣٧) خبر مختصر عن دخول السيدة الى الهيكل ومدة مقامها هناك

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتب الرومية بان يواكيم وحنة لما قدموا ابنتهم العذرى الى الهيكل فاقتبلها زخريا ريس الكهنة ابو يوحنا...

١٠٤ ـ (٦٣٦-٦٣٧) بان الامتحانات تصير من ثلثة اشيا

البداية: اعلم بان الاسو والامتحانات التي تصيب الانسان فهم من ثلثة اشيا يحدثوا. فالاوله: التجربة من الله الذي يمتحن بها ذلك الانسان...

١٠٥ ـ (٦٣٧-٦٣٨) ما قاله القديس ثاوفيلكطوس ريس اساقفة الفلغار في تفسيره للاربعة اناجيل

البداية: فقال بان الله اعطانا الاربعة اناجيل الطاهرة الحقيقية لتتعلم منها هذه الاربعة فضايل الكبار وهي الشجاعة والحكمة والعدل والعفة...

١٠٦ ـ (٦٣٨-٦٤٣) مسئلة لماذا المسيحيين يستعملوا البخور في كنايسهم في حال صلواتهم واسامي الجبال الاثنا عشر الكبار الذين في كل الدنيا

البداية: الجواب فهو لاجل سبعة اشيا. فالاوله لان الله تعالى امر موسى بان يبخروا الكهنة في الهيكل لله وامر بان نار البخور تكون دايما في الهيكل لا تنطفى...

١٠٧ ـ (٦٤٣-٦٦٩) اخبار وتواريخ مختصرة عن المرحومين بطاركة انطاكية من كتاب سعد الانطاكي ومن تاريخ كدرينوس

البداية: ... كان ابتداه في سنة ثلثمايه وستة وعشرون بعد الهجرة وانتهى فيه الى سنة اربعمايه وخمسة وعشرون بعد الهجرة وجملة هذا التاريخ مدة تسعة وتسعون سنة فقط...

١٠٨ ـ (٦٧٠-٦٨٢) اخبار مختصرة عن بطاركة الاسكندرية من تاريخ سعد الانطاكي

البداية: . . . وفي سنة ثلثمايه ستة وعشرون كان على الاسكندرية بطريركا يسما افتيشيوس وهو سعيد ابن بطريق فاعتل بمصر وكان ماهرا في صناعة الطب . . .

١٠٩ ـ (٦٨٣-٦٨٣) خبر مختصر عن دهن المسحة الذين كانوا يعملوه العبرانيين

البداية: اعلم بان كل الاشيا الذي كتبت في العهد القديم فكانت رسما للعهد الجديد ومن جملة ذلك الميرون الذي كانوا يعملوه العبرانيين . . .

١١٠ ـ (٦٨٣-٦٨٤) شرح مختصر يوضح فيه متى الاربعة الانجيلية كتبوا اناجيلهم وفي اي لغة كتبوهم وفي اي مكان.

البداية: اعلم بان الانجيلية الاربعة لم يكتبوا كلهم الاربعة اناجيل في عصر واحد ولا في مكان واحد لكن كل واحد منهم كتب انجيله المقدس في ناحية من الدنيا . . .

١١١ ـ (٦٨٤-٦٨٥) كيف يجب للمسيحي بان يرسم الصليب على وجهه

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتاب رومي شرح على الصليب الذي يجب على كل مسيحي بان يرسمه على وجهه في اوقات صلواته . . .

١١٢ ـ (٦٨٥-٦٨٥) في ان الانسان يتحرك الى ستة حركات

البداية: اعلم بان الانسان يتحرك الى ستة حركات. فالاوله: الولادة. الثانية: الفساد. الثالثة: النمو. الرابعة: المشابهة . . .

١١٣ ـ (٦٨٥-٦٨٦) في ان الروح القدس ظهر ثلثة دفعات

البداية: اعلم بان الروح القدس ثلثة دفعات ظهر للناس جهارا. فالدفعة الاولة لما ظهر في الاردن هابطا على راس السيد المسيح . . .

١١٤ ـ (٦٨٦-٦٨٧) في ان الناس ينقسمون الى ثلثة اقسام.

البداية: اعلم بان ابانا القديسين قالوا بان الناس ينقسموا الى ثلثة اقسام. فالقسم الاول مثل ابراهيم اب الابا الذي تخبر عنه كتبنا . . .

١١٥ ـ (٦٨٧-٦٨٨) شرح مختصر مفيد لاجل عيد الشعانين.

البداية: اعلم بان ركوب المسيح على الجحش لكي يكمل النبوة ويعلمنا الاتضاع. اما طرح الثياب التي فرشوها تحت اقدام الحيوان..

١١٦ ـ (٦٨٨-٦٨٩) لماذا اكل المسيح بعد قيامته مع تلاميذه عسلا بشهده

البداية: يقول يوحنا القس الدمشقي في قطعة من الاوذية الرابعة في يوم احد الجديد بان المسيح على الصليب شرب مرارة لكي يشفي مذاقة ادم...

١١٧ ـ (٦٩٦-٧٠٧) اسامي روسا كهنة اورشليم من يعقوب اول اساقفتها الى زماننا. هذا الذين تيسرت لنا معرفتهم ومدة مقام كل واحد منهم في الكرسي

البداية: ... ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي من السنين وكمية ما كان فيهم من السابق اساقفة وفي اي زمان صار كرسي اورشليم بطركية...

١١٨ ـ (٧٠٨-٧١٩) اخبار مختصرة عن بطاركة اورشليم من تاريخ سعد الانطاكي

البداية: هذه اخبار بطاركة اورشليم منما عني بوصف اخبارهم سعد ابن يحيى الانطاكي في تاريخه المسما الدليل الذي كان بعد تاريخ سعيد ابن بطريق...

١١٩ ـ (٧٢٠-٧٣٣) خبر المحاورة التي جرت بين القديس سلفستروس بابا روميه وبين اليهود وكيف آمنوا بالمسيح

البداية: ... بحضور قسطنطين الملك الكبير ووالدته الملكة هيلانه وكيف آمنوا بالمسيح واعتمدوا وصاروا مسيحيين في السنة الرابعة...

١٢٠ ـ (٧٣٤-٤٩٦) خبر المجمع الثامن وماذا جرى فيه من الاخبار والمحاورات بين الروم والافرنج

البداية: خبر المجمع الثامن الذي صار في مدينة فلورنصا التي هي

بقرب روميه واسامي من كان فيه من الملوك والبطاركة وروسا الكهنة والكهنة والاكليروس وفي اي زمان كان ذلك...

١٢١ ـ (٧٩٧-٨٠٤) بعض اخبار واقوال جزوية مجموعة

البداية: قال بعض العلما بان لما اعطى ابراهيم لهاجر خبزا ومنرفا من الماء وطردها من البيت مع اسماعيل ابنها وأخيرا لما جاع اسماعيل من عدم الخبز والما كادت ان تخرج نفسه...

١٢٢ ـ (٨٠٤-٨١٠) بعض تواريخ لطيفة

البداية: اعلم بان خمسة ملوك استحودوا بسلطانهم على كل الدنيا وضبط كل واحد منهم ساير الدنيا وحده بذاته. فالاول بختنصر والثاني كيروس...

* * *

في الختام يمكننا أن نقول إنّ «مجموع مبارك» و «مجموع لطيف» يتكاملان في مواضيعهما. بالطبع منذ ذلك الوقت إلى اليوم تقدّم العلم كثيرًا وكثرت الأبحاث وزادت الاكتشافات خلال كلّ هذه السنين التي مضت من يوم «تأليف» هذين الكتابين إلى يومنا هذا. ولكن إذا ما نظرنا إليهما بعين ابن ذلك العصر لوجدنا أنّ البطريرك مكاريوس الثالث زعيم قد أعطى أبناء بطريركيّته كنزًا من المعلومات «الجديدة» عن تاريخ بطريركيّتهم وعن ليتورجيّتهم وعن قوانين كنيستهم... لقد حاول أن يكوّن لهم دون أن يدري نواة لموسوعة عن «مدينة الله أنطاكية العظمى».

رمز السمكة عند المسيحيّين

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ*

دأبت الجماعات المسيحيّة في القرون الأولى على استعمال الرموز للتعبير عن إيمانها خفيةً، بسبب الاضطهاد الذي تعرّضت له. وتُبيِّن أبحاث التنقيبات الأثريّة أنّ جميع هذه الرموز، كالحَمام وغصن الزيتون والحَمَل، أُخذَت من العهدين القديم والجديد. لكنّ المسيحيّين استعملوا أيضًا السمكة، التي لا نجد لها إشارةً رمزيّة واضحة في أيّ نصّ من نصوص الكتاب المقدّس. ومع ذلك، انتشر رسمها انتشارًا واسعًا بين مؤمني حوض البحر الأبيض المتوسّط طوال القرون الأربعة الأولى. فإلامَ ترمز السمكة؟ وما سرّ اختيارها دون كثير من الحيوانات التي ورد ذكرها عَرَضًا في الأسفار المقدّسة، كالعقرب والسلحفاة والأرنب...؟

السمك في الحضارات القديمة

لقد أبهر السمك جميع شعوب العالم القديم، لأنّه يعيش حيث يهلك الإنسان، ويموت في عالم البشر. لهذا رسمه البابليّون والكلدانيّون على تمائمهم، وعَزَوا إليه قدرات سحريّة. ويروي بطليمس هفستيانس Ptolémée Héphestion أنّ هيلانة، أميرة إسبارطة، التي تقول فيها الأساطير إنّها وُلِدَت من اتّحاد الإله زفس Zeus بالإلهة ليدا Léda، كانت تلبس في إصبعها خاتمًا مرصّعًا نُقشَ على حجره رسم لسمكة. وكان

(*) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة - باريس.

الآشوريّون يمثّلون آلهتهم بنصفين، أعلى بشريّ وأسفل حيوانيّ، على عكس طريقة الفراعنة. وقد آمنوا بالإله أنو Anu الذي نِصْفه سمكة. وهذا شأن السومريّين. ولعلّ تأثير الأساطير القديمة مستمرّ حتّى أيّامنا في قصص عروس البحر، تلك الفتاة الرائعة الجمال، ذات القدرات السحريّة.

أمّا عن مكانة السمكة في الإيمان الوثنيّ، فإنّنا نجد في كتابات يعود تاريخها إلى القرن الثاني الميلاديّ مجموعةً من التعابير الرمزيّة، تُكتب في الحجاب لمعالجة الأمراض ودفع الشرّ. وهي تُنسب إلى كلّ حرف من الحروف اليونانيّة خصالاً سحريّة. وترمز إلى النار بحجر، وإلى الأرض بنبات، وإلى السماء بطائر، وإلى الماء بسمكة. وتُجمّع هذه العناصر بطريقة معيّنة لصنع التمائم. فعلى سبيل المثال، الحرف ألفا α، وهو أوّل الحروف الأبجديّة، يخصّ الكلام والحياة. وكلمة Αετος تعني النسر، وهي في الآن نفسه اسم نوع من أنواع السمك. لذلك تُنقش صورة سمكة يكسوها ريش نسر على حجر التميمة لتحمي حاملها من الحوادث التي قد تودي بحياته، ولتساعده على حسن الكلام (الشكل ١ - أطلب آخر المقال).

ولم تقدّس الشعوب القديمة السمك وحسب، بل أعطت لكلّ صنف منه خصالاً سحريّة. فهل كان لذلك تأثير في مَن تبعوا ديانة الناصريّ حتّى إنّهم جعلوا السمكة شعارًا لهم؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نبحث في منابع فكر المسيحيّين، وندرس آثارهم عن قرب. ولمّا كانت غالبيّتهم من أصل يهوديّ، سنبحث في العهد القديم، ونرى هل لهذا الحيوان مكانة خاصّة فيه.

السمك في العهد القديم

يرد ذكر السمك في العهد القديم منذ أوّل سفر من أسفاره. فالصفحات الأولى في الكتاب المقدّس تروي لنا كيف خلق الله الحيوانات المائيّة: «فخلق الله الحيتان العظام وكلّ متحرّك من كلّ ذي نفس حيّة عجّت به المياه بحسب أصنافه» (تكوين ١/٢١)، وباركها (١/٢٢) ثمّ خلق

الإنسان وسلّطه عليها: «إنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها، وتسلّطوا على أسماك البحر وطيور السماء» (١/ ٢٨). ويتكرّر الكلام نفسه في قصّة نوح، بعد نجاته من الطوفان، مع بعض الزيادة: «وخوفكم وذعركم يكونان على جميع وحوش الأرض... وأسماك البحر، فإنّها مُسلّمة إلى أيديكم» (٩/ ٢). لكنّ هذا لا يشير إلى تمتّع السمك بمكانة خاصّة، لأنّ ذكره يأتي دائمًا إلى جانب الحيوانات الأخرى ليكون المعنى: «الخليقة بأسرها، أو جميع أنواع الكائنات الحيّة» (أيّوب ٢١/ ٨، مزمور ٨/ ٩، حزقيال ٣٨/ ٢٠). إضافة إلى ذلك، لا تُميّز نصوص العهد القديم بين أنواع السمك، كما فعلت الشعوب الأخرى، إلّا في قصّة الخلق التي ذكرناها، وقصّتَيْ يونان وطوبيّا، حيث يُشار إلى الحوت. أمّا سائر الأسفار، فإنّها تتحدّث عن السمك بوجه عامّ. لكنّ بعضها يميّز بين الطاهر منه والنجس: «كلّ ما له زعانف وحراشف ممّا في الماء، أي في البحار والأنهار، فإيّاه تأكلون. وكلّ ما ليس له زعانف وحراشف... فهو قبيحة لكم» (الأحبار ١١/ ٩-١٢).

وعلى الرغم ممّا قلناه، كانت للسمك أهمّيّة كبيرة عند قدماء اليهود. فهو من أساسيّات القوت اليوميّ. أكلوا منه حين كانوا عبيدًا في مصر، لأنّ الحصول عليه لا يتطلّب إلّا بعض الجهد لصيده، وتفنّنوا في طهيه حتّى إنّهم اشتهوه في مسيرة الصحراء بعد أن نجوا من فرعون: «مَن يطعمنا لحمًا؟ فإنّنا نذكر السمك الذي كنّا نأكله مجّانًا» (عدد ١١/ ٥). وحين استقرّوا في فلسطين، عادوا إلى تناوله، وراجت تجارته حتّى إنّ أحد أبواب أورشليم سُمّي «باب السمك» (نحميا ١٢/ ٣٩، صفنيا ١/ ١٠)، حيث أُقيم له سوق أمامه. وكان الصيّادون يُحضِرون السمك من الجليل ونهر الأردنّ، والقوافل تأتي به من بلاد الفينيقيّين: «وكان الصوريّون المقيمون في أورشليم يأتون بالسمك وكلّ أنواع المبيعات» (نحميا ١٣/ ١٦). وقد اكتُشفَت في تلال الجليل منحوتات تصوّر ألواحًا خشبيّة صُفَّ عليها السمك ليُجفّف في أشعّة الشمس أو ليُملّح (طوبيّا ٦/ ٦). بهذه الطريقة تمكّن الجليليّون والفينيقيّون من تصديره ليباع في أورشليم على الرغم من بُعد المسافة.

على مستوى الإيمان، لم يكن للسمك عند اليهود أيّ رمز روحيّ، لأنّ شريعتهم تمنع تمثيله في رسم أو نحت (تثنية ٤/٨)، ولأنّه لا يُذكر في الأحداث إلّا مرّتين: حين مكث يونان النبيّ في جوف الحوت ثلاثة أيّام ثمّ خرج على شواطئ نينوى ليدعو أهلها إلى التوبة، وحين استعمل طوبيّا قلب الحوت وكبده ومرارته دواءً: «فقال له الملاك: شقّ الحوت... فمرارته وقلبه وكبده دواء ناجع» (طوبيّا ٦/٥). أمّا الأنبياء، فقد ذكروا السمك في جملة ما وصفوه عن العالم المستقبليّ (حزقيال ٤٧/٨-١٠)، وبعضهم استعار صورة صيده ليتنبّأ عن نتائج الخطيئة (أشعيا ٩/٨) أو العقاب الذي سينزله الربّ بالخاطئين (إرميا ١٦/١٦).

نستنتج ممّا تقدّم أنّ دور السمك في العهد القديم ثانويّ. فهل يعود استخدامه ضمن الرموز المسيحيّة إلى المسيحيّين من أصل وثنيّ، الذين وجدوا في العهد الجديد سندًا لما آمنوا به من خصال سحريّة عجائبيّة لهذا الحيوان؟

السمك في العهد الجديد

للسمك في العهد الجديد مكانة هامّة جدًّا. فقد عاش يسوع في منطقة يرتزق سكّانها من الزراعة والصيد. وكان من بين الذين اختارهم تلاميذَ له أربعةُ صيّادين على الأقلّ: سمعان بطرس وأندراوس أخوه، ويعقوب بن زبدى ويوحنّا أخوه. ونقول «على الأقلّ»، لأنّ يوحنّا يخبرنا عن سبعة منهم كانوا في المركب يصيدون السمك حين ظهر المسيح لهم على شاطئ بحيرة طبريّة بعد قيامته (يوحنّا ٢١/٢-٣).

وتُبيّن لنا نصوص الأناجيل أنّ السمك هو الغذاء الأساسيّ لأهل الجليل. فحين كان يسوع يعظ الجموع في مكان قفر وقرصهم الجوع، سأل تلاميذه أن يُحضروا طعامًا، فلم يجدوا في زادهم سوى خمسة أرغفة وسمكتين (متّى ١٤/١٩). وفي مرّة أخرى، كان معهم سبعة أرغفة وبعض السمك الصغير (متّى ١٥/ ٣٤). ويخبرنا يوحنّا عن صبيّ يتبع يسوع وفي

جعبته زاد: خمسة أرغفة شعير وسمكتان (يوحنّا ٦/ ٨). وحين علّم الناصريّ بالأمثال، وأراد أن يشرح حبّ الله الأبويّ قال: «مَن منكم إذا سأله ابنه... سمكة أعطاه حيّة؟» (متّى ٧/ ١٠). من هذه النصوص ندرك مكانة السمك في طعام الجليليّين. فهم يحملونه زادًا للطريق بدل الجبن أو الزيتون أو أيّ نوع من أنواع الخضار، ويأكلونه مع العسل مشويًّا (لوقا ٢٤/ ٤٢-٤٣).

ويأخذ السمك أهمّيّة كبيرة حين يصير أداة تَظهر من خلالها قدرة يسوع المعجزيّة. وهذا ما نجده في الصيد العجيب (لوقا ٥/ ٤-٧، يوحنّا ٢١/ ١-٨)، وفي تكثير الخبز والسمك (مرقس ٦/ ٣٠-٤٤)، وفي دفع جزية الهيكل: «إذهب إلى البحر وألق الشصّ، وامسك أوّل سمكة تخرج، وافتح فاها تجد فيه إستارًا، فخذه وأدّه لهم عنّي وعنك» (متّى ١٧/ ٢٧). أمّا عن معنى السمك الرمزيّ، فنجده في استعمال يوحنّا لمعجزة تكثير الخبز والسمك لكي يشير إلى ما سمّاه المسيحيّون: «الإفخارستيّا»، وفي كلام يسوع لبطرس: «ستكون بعد اليوم للناس صيّادًا» (لوقا ٥/ ١٠، مرقس ١/ ١٧). لذلك رسم المسيحيّون الأوائل في بعض لوحاتهم صيّادًا يصطاد بالشصّ أو الشبكة، إلى جانب مشهد المعموديّة (الشكل ٢).

معنى رمز السمكة

قلنا إنّ رمز السمكة هو أكثر الرموز المسيحيّة شيوعًا في القرون الميلاديّة الأربعة الأولى. وقد استعمله المؤمنون في جميع مبانيهم، ودلّوا عليه كتابةً باللغة اليونانيّة أو رسمًا أو نحتًا. ويشرح لنا القدّيس أوغسطينس معنى هذا الرمز ويقول: «ومن الكلمات الخمس Ἰησους Χριστός Θεοῦ Υἱός Σώτηρ (يسوع المسيح ابن الله مخلّص)، إذا جمعتم الحروف الأولى لكلماتها تحصلون على الإكتوس ἰχθυς أي السمكة، التي فيها يُشار سرّيًّا إلى اسم المسيح» (*De Civit. Dei XVIII*). فلو أخذنا في عين الاعتبار الاضطهاد الذي تعرّضت له الكنيسة أيّام نشأتها، ندرك أنّ هذا الرمز كان بمثابة «كلمة السرّ» التي يتعرّف المسيحيّون بها بعضهم إلى بعض. وهي

تعبّر في الآن نفسه عن الإيمان بيسوع الناصريّ ابنًا لله ومخلّصًا.

لكنّ شرح أوغسطينس يترك أسئلة كثيرة بدون إجابة. فهو لا يعطي أيّ معلومة عن أصل هذا الرمز ونشأته، ولا الأسباب التي دعت إلى اختياره. كما أنّ الاكتشافات الأثريّة تبيّن أنّ المسيحيّين استعملوا رسم السمكة تارة ليصفوا مشهدًا من الإنجيل، وتارة أخرى ليرمزوا إلى المسيح.

نظريّات التطريز (acrostiche)

حاول كثير من علماء الآثار في القرن الماضي شرح أسباب استعمال رمز السمكة وأصوله، لكنّ نظريّاتهم جاءت ضعيفة الإسناد، وغير مقنعة. لذلك رأينا أن نستعرض أهمّها لما فيها من وجهات نظر مفيدة. وبالطبع، سنستبعد جميع أفكار الذين عزوا سبب استخدام هذا الرمز إلى تأثير حضارات هنديّة أو صينيّة، أو حتّى إلى تأثير واضح للوثنيّة في الفكر المسيحيّ، لأنّنا نعلم أنّ هذا لم يتمّ إلّا في وقت لاحق، وأنّ صدّ الوثنيّة بجميع ما فيها من تقاليد وقيَم كان الشغل الشاغل لمسيحيّ القرون الأولى.

تعتمد جميع النظريّات التي سنستعرضها تباعًا على ما نسمّيه «التطريز» وهي طريقة في الكتابة قوامها اللعب بالحروف، كانت منتشرة في عالم السحر والعرافة، في منطقة الإسكندريّة خاصّةً. لهذا اعتقد كثير من الباحثين أنّ الإكتوس هو إبداع إسكندريّ. ويعتمد التطريز على كتابة قصيدة، ثمّ تُجمّع حروف منها بطريقة معيّنة خاصّة بكلّ ساحر، للحصول على تعابير ذات معنى. ويصف شيشرون «المطرِّزون» بقوله: «إنّهم يكوّنون شروخًا في أبيات الشعر فيستخرجون كلمات سريّة للعرافة».

يقول الأب مرتيني Abbé Martigny، في **قاموس العاديّات المسيحيّة** (*Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*): «... نحن نفترض أنّها (كلمة إكتوس) ظهرت أوّلًا في الإسكندريّة، حيث قام المسيحيّون الأوائل بالبحث عنها بواسطة أسلوب التطريز... ومن المؤكّد أنّ هذا الرمز انتشر في تلك المدينة انتشارًا واسعًا، حتّى إنّ إقليمنضس الإسكندريّ يوصي أبناء

دينه بحفره على أختامهم، دون أن يشرح لهم معناه. وقد ورد في مخطوط اسمه **في وعود الله وبركاته** *De promission. et benedict. Dei* لكاتب مجهول: «ومن شرح الإكتوس أو السمكة، استخرج آباؤنا أبيات شعر للعرافة».

ج. ب. ده روسّي G.B. de Rossi اكتشف في ديماس كاليستس Calliste (رومة) رسمًا جداريًّا لسمكة على ظهرها سلّة مملوءة بالخبز الإفخارستيّ (الشكل ٣). فأعلن أنّ استعمال رمز السمكة له علاقة بالوليمة الإلهيّة التي يقيمها المسيحيّون: «إنّ السمكة التي ترمز إلى الإفخارستيّا (سرّ القربان المقدّس) لا تعني السمك المشويّ الذي أكله يسوع مع تلاميذه حين ظهر لهم على شاطئ بحيرة طبريّة، كما ورد في إنجيل يوحنّا، بل تعني السمكة الحيّة التي تشير إلى المسيح بلغة رمزيّة خفيّة، وإلى العقيدة السرّيّة الإفخارستيّة» (*De christianis monumentis* Ἰχθυς *exhibentibus*).

ويتبنّى ف. دولوني F. Delaunay أفكار ده روسّي ويحاول، بالاعتماد على دراسة نصوص العهد الجديد فقط، إثبات أنّ فكرة رمز السمكة منبعها الأناجيل. فهي تربط بوضوح بين المسيح والسمكة في كثير من المواقف. وكما أنّ السمكة التي في فمها الإستار فَدَت يسوع وبطرس، إذ بفضلها دفعا الجزية للهيكل، كذلك يفدي المسيح البشر. وكما أنّ الخبز والسمك وزّعا غذاء للجموع الكثيرة، كذلك يتغذّى المسيحيّون من جسد المسيح ودمه.

آ. هاسنكليڤر A. Hasenclever يستعمل الأفكار نفسها بطريقة مختلفة. ففي نظره، بدأت المسألة برسم مشهد تكثير الخبز. وهذا ما نراه في ديماس كاليستس. وبعد ذلك، جعل المسيحيّون يبسّطون الرسم، فلم يبقَ من المشهد إلّا الخبز والسمك. وبسبب الميل إلى التبسيط الشديد، الذي نجهل دوافعه، لم يبقَ إلّا السمك، ثمّ السمكة.

هـ. أشلي H. Ashlis يرى في عماد يسوع منبعًا لفكرة السمكة. ففي الماء تمّ الإعلان عنه أنّه ابن الله. ودخول الدين المسيحيّ يتمّ بالاعتماد في

الماء. فالسمكة هي رمز للمسيح وقد غمرته مياه الأردنّ في أثناء اعتماده عن يد يوحنّا المعمدان.

وفي آخر الأمر، نذكر أبحاث روبير موات Robert Mowat، التي تتناول مسألة التطريز مرّة أخرى، وتعالجها من خلال دراسة المسكوكات. ويعيد الأستاذ موات ما ذكره الأب مرتيني عن إقليمنضس الإسكندريّ، ويقول إنّ طلب حفر صورة السمكة في الأختام دون إعطاء شرح لمعنى ذلك يعني أنّ إقليمنضس جعل من الممارسة العفويّة المنتشرة في عصره قاعدة. ولم يشعر بالحاجة إلى تبرير الأسباب، لأنّ ذلك واضح في تفكير الشعب. وهذا يؤكّد أنّ الرمز ظهر في الإسكندريّة، وانتقل إلى رومة بواسطة الجالية الإسكندريّة التي كانت تعيش هناك، وتعمل في التجارة وتمويل العاصمة بقمح مصر.

ويذكر الأستاذ موات نصًّا ورد في مرسوم الإمبراطور قسطنطين الأوّل للمسيحيّين. وقد نقل إلينا هذا المرسوم أوسابيوسُ البامفيلي Eusèbe Pamphile (الشكل ٤). ثمّ يحاول بشتّى الوسائل أن يُثبت أنّ الإمبراطور أدخل في المرسوم قصيدة تطريزيّة مسيحيّة قديمة جدًّا، نجد فيها التطريز ‘Ιησοῦς Χρειστός Θεοῦ ‘Υιός Σῶρτηρ Σταυρός (يسوع المسيح ابن الله مخلّص، صليب)[١]. فإذا وضعنا هذه الكلمات بعضها فوق بعض، حصلنا على تطريز من الدرجة الثانية ’ἴχθυς. ويقول الأستاذ موات إنّ هذه القصيدة التطريزيّة كانت معروفة منذ بداية المسيحيّة. وهي مركّبة من آيات استُلّت من العهد الجديد. لكنّ الاضطهاد أجبر المؤمنين على إخفائها، فتحوّلت إلى التطريز الأوّل. ولمّا كان الستار شفّافًا ولا يكفي لحجب مستعملي التطريز عن عيون الرقباء، استُبدل بالتطريز الثاني. ومن الكلمة، انتقل المسيحيّون إلى الشكل زيادة في التخفّي. «وحين زال الاضطهاد، فقدت الصورة الرمزيّة أسباب وجودها ككلمة سرّ متداولة بين مَن يعرفونها،

(١) Cf art. ΙΧΘΥΣ dans *Diction. d'Arch. Chrét. et de Liturgie (D AC L)*, vol. VII (1927), col. 2001-2002.

لكنّها ظلّت مستمرّة فترة طويلة من الزمن بحكم العادة... واكتسبت معنى تصوّفيًا روحانيًا استفاض الآباء في الحديث عنه».

وبعد هذا العرض، يتناول الأستاذ موات مسألة تاريخيّة التطريز ومصدره. فكلمة خريستوس Χρειστος تحوي حرفًا زائدًا وهو الإپسيلون ε. لكنّ هذا لا يشير إلى قدم النصّ بل إلى مكان كتابته وهو مدينة الإسكندريّة. فالناس هناك تعوّدوا استعمال نوعين من التهجّي للكلمات. ودراسة المسكوكات تأتينا بأمثلة كثيرة على ذلك. فاسم الإمبراطور أنطونيوس يُكتب تارة ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ وتارة أخرى ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΥ. وبناءً على ذلك، يعلن الأستاذ موات أنّ أصل التطريز إكتوس إسكندريّ.

دلائل التنقيبات الأثريّة

بعد استعراض هذه النظريّات، سنرى ما تكشفه لنا بعض التنقيبات الأثريّة. ولمّا كان رمز الإكتوس، رسمًا أو كتابة، واسع الانتشار في النقوش المسيحيّة، سنقتصر في عرضنا على بعض منها.

١ ـ يبيّن قاموس الأركيولوجيا والليترجيا المسيحيّة *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* أنّ المسيحيّين كانوا يستعملون الأسماء المختصرة للدلالة على يسوع.. وقد ظلّت هذه الطريقة مُتّبعة في فنّ الأيقونات حيث يُكتب فوق الضابط الكلّ: ICXC وهي الحروف الأولى والأخيرة لكلمات العبارة Ἰησοῦς Χριστός (يسوع المسيح). وفي القرن الأوّل، كان يُكتب اسم يسوع إمّا بالحرف I أو بالحرفين IH، ويُضاف إليه في بعض الأحيان حرفا كلمة المسيح XP، إمّا منفصلين أو متداخلين (الشكل ٥) بحيث أطلق عليهما بعضهم خطأً اسم صليب القدّيس أندراوس. وفي مدينة رومة، وُجدَ نقشان على حجرين حلقيّين، يعود تاريخهما إلى نهاية القرن الأوّل، عليهما الحروف IHXΘ، وهي اختصار لكلمة: «يسوع المسيح إله».

٢ ـ أقدم نقش حجريّ تظهر فيه صورة السمكة نجده على حجر

تابوت في رومة لفتاة اسمها ليڤيا پريميتيڤا Livia Primitiva، يعود تاريخه إلى بداية القرن الثاني الميلاديّ. ونجد فيه إلى جانب السمكة رموزًا مسيحيّة أخرى كالراعي والمرساة (الشكل ٦).

٣ ـ ومن القرن الثاني أيضًا، لدينا الكتابة على قبر مرقس أوريليوس Marcus Aurelius (رومة)، وفيه تعلو السمكة النصّ وكأنّها صلاة افتتاحيّة، تمامًا كما يفعل بعض المسلمين، إذ يبدأون كتاباتهم بعبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم» (الشكل ٧).

٤ ـ نقش قبر سپتيمُس ساڤيرينس Septimus Severinus (رومة)[٢] يحمل صورة سمكتين وبينهما مرساة. ويعود تاريخه إلى نهاية القرن الثاني الميلادي. لكنّ هويّته المسيحيّة مشكوك في أمرها، لأنّ النصّ لا يحوي إلّا عبارات تقليديّة تُقال لجميع الأموات من مسيحيّين وغير مسيحيّين (الشكل ٨).

٥ ـ شاهِد قبر قولونس Colonus[٣] الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث الميلاديّ، يذكر كلمة إكتوس في آخر النصّ ويفصلها عن باقي الكلام برسم زخرفيّ (الشكل ٩).

٦ ـ ثلاث كتابات لاتينيّة يعود تاريخها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديّين، لا نجد فيها رسمًا للسمكة، بل كلمة إكتوس مكتوبة باليونانيّة، تارة بشكل عموديّ (كتابة بستوميوس أوثيريون Postumius Euthérion الشكل ١٠)[٤] وتارة أخرى بشكل أفقيّ مع مسافات كبيرة بين الحروف (كتابة أوطيخيانس Eutychianus، الشكل ١١)[٥] أو نقاط واضحة (كتابة قنديداتو Candidato، الشكل ١٢)[٦].

(٢) *D A C L* VII, col. 2017.
(٣) *D A C L* VII, col. 2017.
(٤) *D A C L* VII, col. 2014-15.
(٥) *Ibid.*, col. 2016.
(٦) *Ibid.*, col. 2029.

٧ ـ ترد كلمة إكتوس في كثير من النقوش الحجريّة الإنطاكيّة (سورية وتركيا)، ويعود تاريخها إلى القرنين الرابع والخامس الميلاديّين. ففي قرية رفعادي بالقرب من جبل سمعان، حجر يحمل كتابة I[ησοῦς] X[ριστός], θ[εοῦ] Υ[ἰός], Σ[ώτηρ] Χριστός α'ρχη τοὺ νεωκτιστου, Ἔτους ζπύ μηνὸς ζανδικου ά"[٧]. وفي خربة حصّ، نجد كثيرًا من قوائم الأبواب كُتِبَت عليها كلمة إكتوس منفصلة، أو إكتوس هلّلويا. وكذلك الأمر في دير ستبيل وفريكيا. وفي السلميّة، حجر يحمل عبارة: «أيّها المسيح، اذكرنا في ملكوتك. إكتوس هو البداية والنهاية (الألفا والأوميغا)». وفي قضاء حوران، كُتِبَت كلمة إكتوس عموديًّا وأفقيًّا بشكل متداخل، فكوّنت بهذا صليبًا (الشكل ١٣).

وفي بلدة القريتين وُجِدَ حجر لمنزل مهدوم وعليه النصّ التالي: Εἷς Θεός, 'Ανηγέρθη τὸ κτίσμα Σιλουάνου δια-ΙΧΘΥC, Ἐν ἔτει πχ́ ومعناهُ بالعربيّة: الله أحد. إرتفع بناء سلوانُس بفضل يسوع المسيح، ابن الله، مخلّص، سنة ٦٨٠= ٣٦٨- ٣٦٩م[٨]. ونلاحظ هنا كلمة Δια التي تعني بفضل، أو من خلال، أو بواسطة. وفي المنطقة نفسها نجد تاج عمود برزت منه أحرف الإكتوس تفصل في ما بينها زخرفة هندسيّة (الشكل ١٤).

نظريّة إلى الصواب أقرب

إهتمّت جميع الآراء التي ذكرناها بمسألة التطريز والمصادر الكتابيّة التي دفعت المسيحيّين إلى اختيار السمكة. لكنّها لم تعالج مسألتين هما في غاية الأهمّيّة.

١) لماذا كُتِبت هذه الكلمة عموديًّا في كثير من آثار بداية القرن الثاني، ووضعَت فواصل بين حروفها وكأنّ كلّ حرف يعمل بمفرده (الشكل ١٥)؟

(٧) Ibid., col. 2036 والمعنى بالعربيّة: يسوع المسيح، ابن الله، مخلّص، رأس الخليقة الجديدة، سنة ٤٣٩، أوّل نيسان.

(٨) DACL VII, col. 2038.

٢) لماذا تُستعمل كلمة إكتوس اليونانيّة في الكتابات اللاتينيّة التي رأيناها، كما أنّ آباء الكنيسة اللاتينيّة الأوائل يذكرونها إكتوس باليونانيّة لا Piscis (السمكة باللغة اللاتينيّة)؟

هذان التساؤلان يؤدّيان إلى طرح موضوع التطريز جانبًا، والبحث عن طريقة أخرى لشرح مصادر هذا الرمز. وهنا، يمكننا العودة إلى ما قلناه عن اختصار الجماعات المسيحيّة الأولى للأسماء.

في البداية، كُتب اسم المسيح IH ثمّ IHXP. وفي سنة ٤٠ ميلاديّة، أعلن الإمبراطور المجنون قاليغولا (٣٧-٤١) نفسه إلهًا، وأمر الشعب بأن يعبدوه. وخلفه الإمبراطور قلوديوس (٤١-٤٥) الذي سمّاه الرومان: «إلهنا Deus Noster». عندئذ أضاف المسيحيّون الـ Θ، التي تُستعمل عادة لاختصار كلمة Θεος (إله)، ليعلنوا بذلك عن اسم إلههم وهويّته. وصار الاسم المختصر IHXPΘ كما ذكرنا سابقًا. وحين اشتدّ الاضطهاد أيّام نيرون ومن بعده فسبازيانس (٦٩-٧٩) الذي كبح التمرّد في فلسطين وأظهر نفسه مخلّصًا أرسلته الآلهة، شدّد المسيحيّون على الخلاص الذي بشّر به الرسل، وأعلنوا أنّ البشريّة نالته من ابن الله يسوع لا من الإمبراطور. فأضيف الحرفان الأخيران لتكون الكلمة IHXPΘUC. ولعلّ جماعة المؤمنين لاحظت في هذه المرحلة أنّه من باب التجانس يمكن حذف الـ Hوالـ P لكي يرمز كلّ حرف إلى كلمة، وصارت العبارة إكتوس، التي تعني في الآن نفسه «سمكة». وقد تمّ هذا قبل نهاية القرن الأوّل.

وفي عهد طيطس (٨١-٩٦) الذي سمّى نفسه: «السيّد الربّ Dominus Deus» دفعت شدّة الاضطهادات سكّان رومة إلى الاستعاضة عن الكلمة بالرمز، خصوصًا وأنّ الوثنيّين يرسمون السمك على قبورهم. لهذا انتشر الإكتوس رسمًا في تلك المدينة، في حين ظلّ كتابةً بوجه عامّ في إنطاكية. وجعل الرمز يتطوّر في معانيه. فتارة يشير إلى المسيح، وتارة أخرى يعبّر عن المعموديّة أو الإفخارستيّا. . . وصار آباء الكنيسة يتفنّنون في وصف الصور المجازيّة Allégories للسمكة، ويؤثّرون في الفنّ ويغنوه بالأفكار.

لا يمكننا إذًا أن نحدّد مكان استعمال الإكتوس للمرّة الأولى. لأنّ الكلمة تطوّرت في نصف قرن من الزمن. وهي فترة قصيرة جدًّا بالنسبة إلى كثرة التغيّرات التي طرأت عليها، ولم تسمح للمسيحيّين الأوائل بترك آثار كثيرة تدلّنا على مراحل نموّها. ومع ذلك، نؤكّد أنّ ظهور الإكتوس تمّ في بلاد تتكلّم اليونانيّة، وعانت من الاضطهاد في وقت مبكّر. وهذا لا ينطبق إلّا على بلاد الشام وآسية الصغرى. كما أنّ الكلمة هي اختصار لعبارة «يسوع المسيح ابن الله مخلّص». وقد شاءت المصادفة أن تتوافق مع اسم السمكة باللغة اليونانيّة. فالإكتوس وليد الاختصار لا التطريز. وهو أسلوب لا زال استعماله جاريًا في أيّامنا. فحين نقول: «اليونيسكو U.N.E.S.C.O» نقصد بذلك منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. وإذا كانت لدينا مؤسّسة تُدعى: «الشركة المتّحدة العربيّة للتجارة» نسمّيها «شمعة»، وربّما رمزنا إليها برسم شمعة مشتعلة. بهذه الطريقة نفهم لماذا حافظ الآباء على كلمة إكتوس اليونانيّة في نصوصهم اللاتينيّة. فحالها عندهم كحال «اليونيسكو» عندنا. تبقى العبارة المختصرة أعجميّة، ولا يرى أحد ضرورة لترجمتها.

الإكتوس في نصوص الآباء

قلنا إنّ آباء الكنيسة تعوّدوا أن يشرحوا نصوص الكتاب المقدّس بطريقة مجازيّة، وأن يروا في قصص العهدين الجديد والقديم علامات وإشارات تدلّ على مشروع الله الخلاصيّ. ولمّا كان رمز السمكة واسع الانتشار بين المؤمنين، عكف الوعّاظ والمبشّرون على شرح مدلولاته بطريقة مجازيّة أثّرت في الفنّ، وجعلت إيجاد شرح واحد لمعنى السمكة في الآثار المسيحيّة أمرًا مستحيلًا. لذلك سنكتفي بعرض بعض الصور المجازيّة للسمكة التي وردت في كتابات آباء الكنيسة أو في التنقيبات الأثريّة.

١ ـ **السمكة ترمز إلى طبيعة المسيح البشريّة**. فكثير من الآباء شبّهوا

عالمنا بالبحر: «حياتنا الحاضرة هي كالبحر» (القدّيس أوبتات Saint Optat de Milève)، «والبشر سمك يعومون فيه» (القدّيس أمبروسيوس Saint Ambroise)، والمسيحيّون «سلالة سماويّة للسمك الإلهيّ» (نقش على قبر بكتوريوس Pectorius). وحين أخذ كلمة الله طبيعتنا البشريّة صار «سمكة خرجت من حضن الأردنّ» (القدّيس بطرس الواعظ Saint Pierre Chrysologue)، «لأنّه كان في البداية «الكلمة عند الله»، ومن الرمز إكتوس، هذا الاسم اليونانيّ الذي يعني سمكة، سُمّي، لأنّه كان مزمعًا أن يدخل في بحر العالم» (مكسيموس التوريني). «وشاء أن يختفي في مياه الجنس البشريّ، وأراد أن يقع في شَرَك موتنا» (غريغوريوس الكبير). «وعندما أجبرَ سيّدنا على دفع الجزية، أراد أن تكون قطعة النقود اللازمة لذلك في فم سمكة، لكي يكون الإكتوس رمزًا للإنسانيّة... وممّا لا شكّ فيه أنّه لم يدفع الإستار لأنّه ابنُ الله ـ فالملوك لا يفرضون ضرائب على أبنائهم ـ بل لأنّه إنسان» (أوريجانيس). «فبالسمكة يتقدّس السمك. لأنّه، لو لم يكن المسيح إكتوس، لما قام من بين الأموات» (القدّيس سفيريان Saint Sévérien).

٢ ـ السمكة ترمز إلى عمل الله الخلاصيّ. فكلمة إكتوس تعني يسوع المسيح ابن الله مخلّص. وكثير من النقوش الحجريّة للسمكة كُتبَ عليها IXΘYC ZΩNTΩN أي: «إكتوس مخلّص البشر» (أو مخلّص الأحياء). وقد رأى الآباء في السمكة التي اصطادها طوبيّا من نهر دجلة ليحرّر سارة من الروح الشرّير، ويعيد البصر إلى أبيه، صورة مجازيّة واضحة لعمل يسوع الخلاصيّ. «وعن السمكة (الإكتوس) التي تعني المسيح، نقرأ في كتابات آباء العهد القديم أنّ طوبيّا أخذها من نهر دجلة، ونزع مرارتها وكبدها ليحمي امرأته سارة وينير بصر أبيه طوبيّا الأعمى. فبأحشاء السمكة طُرِدَ الشيطان من الفتاة سارة التي ترمز إلى الكنيسة، وزال عمى طوبيّا» (القدّيس أوبتات). «والسمكة التي حملت في فمها الإستار هي صورة للمسيح الذي بذل نفسه إكتوسًا لخلاص العالم أجمع» (مخطوط من شمال أفريقيا كاتبه مجهول). «فمَن منكم إذا سأله ابنه سمكة يعطيه حيّة؟ والمسيح

سمكة... وُضعَ على جمر الآلام... لكنّ هذه السمكة تحوّلت في نظر اليهود إلى حيّة بحسب قول الربّ: كما رفع موسى الحيّة في البرّيّة، كذلك يُرفع الابن... فاليهوديّ يرى المسيح حيّة لأنّ العين الكافرة لا تستطيع أن ترى الله والتقوى» (القدّيس بطرس الواعظ). أمّا عن السمك المشويّ، فقد رأى فيه الآباء صورة للمسيح المتألّم. «لأنّه صار كالمشويّ في محنة آلامه» (غريغوريوس الكبير). «والسمك المشويّ هو المسيح المتألّم» (أوغسطينس). «وهو يقول لملوك الأجواق الملائكيّة: تعالوا إذًا نجد في السمك الصحّة الروحيّة، ألا وهي مخلّصنا، الكاهن الأعظم» (القدّيس سفيريان). «وأعطوه قطعة سمك مشويّ وشهد عسل (لوقا ٢٤/٤٢). فلنقدّم نحن أيضًا هذا الطعام دائمًا... لأنّ فيه إيماننا، وفيه آلام المسيح وقيامته، وفيه تعبيرًا كاملًا عن حياتنا، لأنّنا نتألّم لآلامه، ونفرح لقيامته. فنقدّم له سمكًا مشويًّا تعبيرًا عن آلامه، وشهد عسل تعبيرًا عن قيامته» (أوسابيوس الحمصيّ المزعوم Pseudo-Eusèbe d'Émèse).

٣ ـ السمكة ترمز إلى المسيح في الإفخارستيّا. فقد كتب پكتوريوس Pectorius على قبره في مقبرة أوتون Autun (رومة): «خذ الغذاء اللذيذ من ربّ القدّيسين، كُل واشرب وامسك الإكتوس بين يديك». وعلى قبر الأسقف أبرقيوس Abercius d'Hieropolis نجد النصّ التالي: «... كان الإيمان يقودني في كلّ مكان، وفي كلّ مكان أعطاني إكتوسًا لأتغذّى. سمكة من النبع العظيم الصافي، اصطادتها عذراء قدّيسة، وصارت على الدوام تقدّمها للأصدقاء ليأكلوها...». وفي كثير من الرسوم، نجد الخبز الإفخارستيّ وبجانبه السمك أو سمكة (شكل ٣). فقد رأى الآباء في معجزة تكثير الخبز والسمك، خصوصًا عند يوحنّا، إشارة إلى الإفخارستيّا. «هذا ما فعلته السمكة الكبيرة المسيح الذي تألّم، فقد شفى مريم المجدليّة وأخرج منها سبعة شياطين، وأخرج من السمكة الجزية ودفعها عنه وعن بطرس، وأعاد النور لبولس الأعمى، وأطعم من ذاته تلاميذه على الشاطئ، وقدّم نفسه إكتوسًا لكلّ العالم» (في وعود الله ونبوءاته، مخطوط من شمال أفريقيا لكاتب مجهول). «وصنع الله لتلاميذه السبعة وجبةً من

السمك الذي رأوه موضوعًا على الجمر بجانب الخبز. فالسمك المشويّ هو المسيح، وهو أيضًا الخبز النازل من السماء. والكنيسة تنتمي إليه تجسّديًا لتنال نصيبها من السعادة الأبديّة» (أوغسطينس). وتبرهن الأبحاث الأثريّة على أنّ رمز السمكة الإفخارستيّ انتشر في كثير من البطريركيّات طوال القرنين الثالث والرابع. فتارة نرى الخبز والسمك على مائدة العشاء السرّيّ، وتارة نجد السمكة بجانب الخبز والخمر ـ أو تحملهما.

٤ ـ **السمكة ترمز إلى المسيح مؤسِّس المعموديّة**. لقد تحدّثنا كثيرًا عن القدّيس إقليمنضس الإسكندريّ، لأنّه أوّل مَن تكلّم عن السمكة رمزًا للمسيحيّين. وقد عبّر من خلال كلامه عن ارتباط الإكتوس بالمعموديّة. «ليكن لديكم إذًا خواتم تحمل صورة حمامة أو مركب تدفعه ريح شديدة أو كنّارة كالّتي كان بوليقراطس Polycrates يعزف عليها، أو مرساة كالّتي كان سِيلِيقُس Selecus ينحتها. وإذا رأينا في أختامكم صيّادًا، نتذكّر الرسول والأولاد الذين يُخرجهم من الماء. لنمتنع عن رسم الأصنام التي يُحظّر علينا اتّباعها، أو رسم السيف أو القوس لأنّها لا تناسب الساعين للسلام، أو رسم جرّة خمر لأنّها لا تليق بمَن يمارسون ضبط النفس... كثير من الفاسدين لديهم صور أولاد أو نساء عُراة. فإذا لم يرغبوا في تنقية خيالهم بالاقتراحات الردودة، عرّضوا أنفسهم للهلاك الأبديّ»[٩]. وهكذا ارتبطت السمكة منذ البداية برسالة الصيّادين من تلاميذ المسيح. «وكما يُخرج الصيّاد السمك من البحر، تُخرجنا كلمة الله من الظلمة» (أوريجانيس). «ونحن نولد في الماء سمكًا صغيرًا بالمسيح، ولا نستطيع أن ننال الخلاص، إن لم نبقَ فيه. وهكذا يصير المختارون سلالة سماويّة للإكتوس الإلهيّ، وسمكًا صغيرًا يولد في الماء الذي ينبع من الصخرة التي هي المسيح، فيصيرون شبيهين به، ثابتين في فضائله، وينالون من النبع الذي لا ينضب العلم والحكمة الأبديّة» (طرطليانس)[١٠]. وفي المعموديّة، «تدخل السمكة المياه

(٩) إقليمنضس الإسكندريّ: المربّي، الكتاب الثالث، الفصل ١١.
(١٠) في المعموديّة، الفصل الأوّل.

بالصلوات التحضيريّة، لكي يصير ما أسميناه ماء السمكة حوضًا» (أوبتات). «إنّ السمكة المولودة من الماء أسّست المعموديّة» (أوريئتُس Orientus أسقف إلڤيرا Elvire)[11]. لهذا، دأب الفنّانون على زخرفة أجران المعموديّة بالسمك.

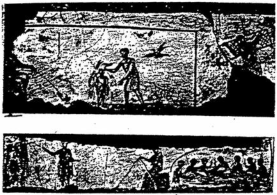
من السمك إلى الصليب

لقد كان الفنّ وسيلة للتعبير عن إيمان جماعة من المؤمنين. ومن خلال تتبّعنا لتطوّر رمز الإكتوس، يمكننا أن ندرك العلاقة الجوهريّة القائمة بين الواقع والشكل المرسوم، وكيف يؤثّر الواحد في الآخر. وفي القرن الخامس اختفت السمكة من الرسوم المسيحيّة، ومنع آباء المجامع في ذلك العصر استعمال الرموز، وحدّدوا قوانين للأيقونات، لأنّ الدور الذي قام به الإكتوس زال في ظلّ دولة تتمتّع بالحرّية الدينيّة الكاملة، وصارت تنظر إلى المسيح على أنّه قائد وحاكم (الشكل ١٦). وجعل المسيحيّون يستعملون الصليب الفارغ رمزًا لهم بدل السمكة تعبيرًا عن المسيح المنتصر القائم من بين الأموات لأنّهم وجدوا فيه تعبيرًا أصدق عن إيمانهم بعد أن زال الاضطهاد. وقد ظلّ هذا الرمز مستعملًا حتّى يومنا هذا.

(١١) *De Epithetis Salvatoris nostri.*



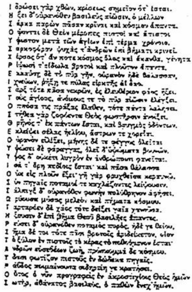
الشكل ١
السمكة النسر على حجر تميمة



الشكل ٢
رسم جداريّ من الديماميس في رومة

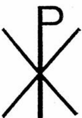


الشكل ٣
سمكة تحمل الخبز الإفخارستيّ



Ι δρώσει γὰρ χθών, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται.
Η ξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν, ὁ μέλλων
Σ άρκα παρὼν πᾶσαν κρῖναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
Ο ψονται δὲ Θεὸν μέροπες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
Υ ψιστον μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο.
Σ αρκοφόρων ψυχὰς τ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρινεῖ.
Χ έρσος ὅτ' ἄν ποτε κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται.
Ρ ίψωσι τ' εἴδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα.
Ε κκαύσει δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν,
Ι χνεύων, ῥήξει τε πύλας εἱρκτῆς ἀΐδαο.
Σ ὰρξ τότε πᾶσα νεκρῶν, ἐς ἐλεύθερον φῶς ἥξει.
Τ οὺς ἁγίους, ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει.
Ο ππόσα τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει.
Σ τήθεα γὰρ ζοφόεντα Θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει.
Θ ρῆνος δ' ἐκ πάντων ἔσται, καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
Ε κλείψει σέλας ἠελίου, ἄστρων τε χορεῖαι.
Ο ὐρανὸν εἱλίξει, μήνης δέ τε φέγγος ὀλεῖται.
Υ ψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν.
Υ ψος δ' οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ι σά τ' ὄρη πεδίοις ἔσται· καὶ πᾶσα θάλασσα
Ο ὐκ εἰς πλοῦν ἕξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῷ.
Σ ὺν πηγαῖς ποταμοί τε καχλάζοντες λείψουσιν.
Σ άλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει.
Ω ρύουσα μύσος μελέων καὶ πήματα κόσμου.
Τ αρτάρεον δὲ χάος τότε δείξει γαῖα χανοῦσα.
Η ξουσιν δ' ἐπὶ βῆμα Θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
Ρ εύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρός, ἠδέ γε θείου.
Σ ῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἷον
Τ ὸ ξύλον ἐν πιστοῖς τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται·
Α νδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμου.
Υ δασι φωτίζον πιστοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.
Ρ άβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.
Ο ὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις Θεὸς ἡμῶν
Σ ωτήρ, ἀθάνατος βασιλεύς, ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν.

الشكل ٤
نصّ أكروستيش كما نقله أوسابيوس البامفيلي

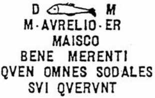


الشكل ٥



الشكل ٦

نقش قبر ليفيا بريميتيفا



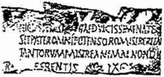
الشكل ٧

كتابة قبر مرقس أوريليوس



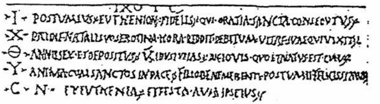
الشكل ٨

كتابة قبر سبتيمُس سافيرنس



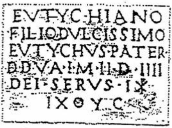
الشكل ٩

شاهد قبر قولونس



الشكل ١٠

كتابة على قبر بستوميوس



الشكل ١١
كتابة على قبر أوطيخيانس



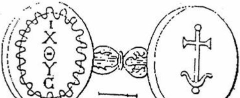
الشكل ١٢
كتابة قنديداتو

I
X
IXΘYC
Y
C

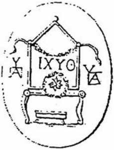
الشكل ١٣
كتابة على حجر في قضاء حوران



الشكل ١٤
تاج عمود في بلدة القريتين



الشكل ١٥



الشكل ١٦
الإكتوس على العرش

المجتمع المصريّ من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة» لأحمد أمين

ـ دراسة حضاريّة ـ

الدكتور يوسف أبو نَجم*

مقدّمة

وُلد أحمد أمين في الأوّل من تشرين الأوّل سنة ١٨٨٦، أي بعد نحو أربع سنوات على الاحتلال الإنكليزيّ لمصر. وقد نشأ في بيئة يسودها جوّ من الكبت والاستغلال بفعل هذا الاحتلال. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من ملاحظة بعض حسنات الوجود الإنكليزيّ في بلاده على الرغم من السيّئات الكثيرة: فقد سمح هذا الوجود باتّصال المصريّين «بالإفرنج» ممّا أدّى إلى تسلُّل «النمط» الأوروبّيّ إلى البلاد. لكن كان لهذا الاتّصال سيّئاته كذلك إذ إنّ النمط الأوروبّيّ راح يتغلغل في المجتمع على حساب العادات والتقاليد المصريّة المحلّيّة التي بدأت تضمحلّ لتفسح له في المجال. وقد برزت على الأثر ردّاتُ فعلٍ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، كان أبرزها حركة الإصلاح.

ولمّا كان أحمد أمين مُتعلّمًا ومُنفتحًا على الفكر الأوروبّيّ، لم يستطع التزام موقف الحياد أو اللامُبالاة تجاه ما يجري في المجتمع المصريّ. ونظرًا إلى كونه مُتعلّمًا، لم يسعه إلّا المشاركة في إصلاح المجتمع. لكن

(*) أستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة ـ الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة.

هذا لم يمنعه من البقاء واضح الرؤيا ليلاحظ تراجُع سطوة العادات المصريّة أمام نمط الحياة الإفرنجيّ الذي راح يحلّ محلّها تدريجًا.

من هنا استوحى أحمد أمين كتابه[١] ـ موضوع دراستنا: فقد خشي على أسس المجتمع أن تضيع وتزول بفعل العادات الأوروبيّة التي غزت المجتمع المصريّ. فحاول، في كتابه، جَمْعَ ما علق بذاكرته من العادات والتقاليد المصريّة عَلَّهُ بذلك يحفظ ـ ولو ذكرى ـ نمط حياة المجتمع المصريّ القحّ.

كذلك، أراد المؤلّف أن يكون كتابه نداءً إلى المؤرّخين الذين «تركوا» و«أهملوا[٢]» تاريخ الطبقات الشعبيّة ولم يلتفتوا إلّا إلى تاريخ الأرستقراطيّين وتقاليدهم.

أمّا بالنسبة إليه، فإنّ العادات والتقاليد الشعبيّة قيّمة وغنيّة بالمعطيات: لا بل إنّها وجه الأمّة الحقيقيّ.

هكذا، ومن خلال عناوين محدَّدةٍ متنوّعة المواضيع، يحاول أحمد أمين أن يُبيِّن للقارئ التغيُّرات التي طرأت على العادات والتقاليد المحلّيّة بفعل تَلاقُحها مع نمط جديد هو النمط «الإفرنجيّ» أو الأوروبّيّ. ويبدو المؤلّف راضيًا عن دخول هذا النمط الجديد مجتمعَه لا بل يراه مفيدًا، ما دام لم يمسَّ الركائز الأساسيّة للمجتمع. إلّا أنّه يلاحظ أنّ المصريّين غالبًا ما يقصّرون عن فهم واستيعاب هذا النمط.

أمّا بحثُنا، فإنّه يتناول العادات والتقاليد المصريّة كما يقدّمها لنا أحمد أمين في **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة**، ويستخلصها بغية استخراج خصائص الحياة المصريّة.

لذلك، وانطلاقًا من العناوين المتنوّعة، يبرز لنا توزيعٌ للمواضيع

---

(١) أحمد أمين: **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة**، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣.

(٢) قاموس: المقدّمة.

المُعالَجة يؤدّي بنا إلى نقاط عديدة أساسيّة تتداخل في المجتمع المصريّ.

وقد اخترنا من هذه النقاط ناحيتي **الدين والحياة الاجتماعيّة** لأنّهما المجالان الأساسيّان اللذان عُني بهما صاحب الكتاب، لا بل إنّهما سبب وضعه.

أوّلاً: الدِّينُ

يوضح المؤلّف في مقدّمته أنّ موادّ قاموسه، المرتّبة مقالاتٍ، شكّلت مادّة لبرنامج إذاعيّ تقدّمه الإذاعة المصريّة. وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ المؤلّف قاموسه بمادّة «الإبرة»، إذ إنّها عنصر شديد الأهمّيّة في المعتقدات والخرافات المترسّخة في الفكر الجماعيّ لدى المصريّين. وهكذا، كان المصريّون يمتنعون عن بيع وشراء الإبَر بعد العصر، يقول أحمد أمين:

«وأساس ذلك عندهم خرافة شائعة، وهي أنّ الملائكة الموكلة بقسمة الأرزاق تنزل بعد العصر، فتقسم الأرزاق بحسب الحالة التي يرون عليها الإنسان، فإذا كان في سعة من العيش زادته سعة، وإن كان في ضيق أعطته على قدره، وهم يعتقدون أنّ حرفة الخياطة من أبأس الحرف وأفقرها، فهم يكرهون أن تراهم الملائكة على هذا البؤس فترزقهم على قدر بؤسهم، فحرّموا من أجل ذلك الخياطة وبيع الإبر بعد العصر(٣)».

كما كان بعض المصريّين يعتقدون أنّ الخياطة في الليل تضرّ بالموتى وتسيء إليهم، فيمتنعون عنها بعد غياب الشمس.

فاختيار مادّة «الإبرة» لبدء القاموس يدلّنا على عمق تأثير المعتقدات الخرافيّة في المجتمع المصريّ الذي طُبِعَ عميقًا بها. وهو أيضًا دليل على الهاجس الأساسيّ الذي يشغل بال المؤلّف عندما يفكّر في العادات المصريّة البحتة: إذ ما من شيء لافتٍ مثل تعلّقهم بخرافاتهم، ممّا يثير خوف المؤلّف منها على حياة المصريّين الدينيّة.

---

(٣) قاموس: الإبرة.

سنحاول هنا أن نعرض كيفيّة تعاطي المصريّين مع دينهم، ثمّ ندرس تأثير المعتقدات الخرافيّة على حياة المصريّين الدينيّة.

أ - الدين في حياة المصريّين اليوميّة

لسنا بحاجة إلى التعمّق في البحث عن المظاهر الدينيّة في حياة المصريّين لأنّ كلّ ما في المجتمع يُظهر جوًّا دينيًّا طاغيًا. فالجوامع شامخة في كلّ الشوارع، والناس يقرأون القرآن في منازلهم ودكاكينهم لينالوا بركة الله. كما أنّ حياتهم تزخر بأعمال البرّ والإحسان والمظاهر الدينيّة، وبخاصّة خلال شهر رمضان: الإحسان، الزكاة، الإمساك، زيارة الأضرحة وكثير غيرها... فضلاً عن أهمّيّة الحجّ كركن أساسيّ من أركان الدين. فكان المرء، عند عودته من الحجّ، يُحتفى به ويُطلَق عليه اسم «حاجّ» تكريمًا له. وكان هذا اللقب يلازمه كلّ حياته ليذكّرهُ بحجّه. ومن معتقدات المصريّين الدينيّة الأساسيّة، كمسلمين، «بعث» الأموات والدينونةُ.

من ناحية أخرى، تقوم المرحلة الأولى من التعليم الدينيّ، في حدّها الأدنى، على حفظ القرآن في «الكُتّاب». لكنّ التلاميذ لم يكونوا مندفعين ولا متحمّسين إجمالاً، وبخاصّة بسبب «الفَلَقة» التي كانت تقتل كلّ رغبة لديهم في الحفظ. حتّى إنّ أحمد أمين نفسه يحفظ في رِجْله أثرًا «طويلاً» لها، كما أنّ فكرة الهروب من الكُتّاب قد راودته غير مرّة(٤)؛ أمّا المدرّس «الفقيه» فكان يجهل الكتابة - أو لا يحسنها - ممّا يُحيل درسه مُجرَّد تلقين صوتيّ. وهكذا بقيت الثقافة الدينيّة للكثيرين من المصريّين مقتصرة على حفظ القرآن إضافة إلى شعائر الصلاة.

قليلون هم التلاميذ الذين كان لديهم القدرة والصبر الضروريّان لإكمال دراستهم طوال عشرين سنة في الأزهر، مركز الحياة الدينيّة والثقافيّة. لكنّ «العلماء» فيه لم يكونوا دومًا على المستوى المطلوب:

«وكان العلماء ينصّبون أنفسهم مدرّسين فإذا سمعهم الطلبة فإمّا أن

(٤) أحمد أمين: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٩، ص ٤٥.

يقرّوهم على تدريسهم أو يقيموهم من أمكنتهم[٥].»

أو كانت شروحاتهم معقّدة صعبة، فلا يستفيد الطلبة في كلا الحالتين. وهكذا كانت أساليب التعليم ونشر الثقافة عقيمة لا بل تشكّل عقبة في وجه التعليم بدلاً من أن تسهم في تسهيل المهمّة؛ فنقرأ ما يلي:

«ويجلس الشيخ... ويقرأ درسه في كتاب، ويطيل ويعيد في كلّ جملة ويفتّتها تفتيتًا. والكتاب عادة عبارة عن متن وشرح وحاشية وقد يزاد على هذا كلّه تقارير. وفي كلّ كلمة تتوالى على الشيخ الأسئلة، فإذا كان حصيفًا استطاع أن يجيب عليها[٦].»

إنّما رغم الانطباع الذي يثيره فينا أحمد أمين عن الأزهر في أيّامه، فهو لا يتوانى عن مدحه مُعدِّدًا حسناته:

«... رفع راية الثقافة يوم حوربت الثقافات حتّى انكمشت، ... وأنّ منهجه في التدريس يعلّم طلبته الصبر والدقّة. فلا يقبلون من العبارات إلّا ما كان دقيقًا منطقيًا، مركّزًا[٧].»

إلّا أنّنا نلاحظ تناقضًا هنا بين موقف أحمد أمين وموقف بعض الأدباء المعاصرين له (مثل نجيب محفوظ وغيره) الذين يدينون انغلاق وعقم النظام التربويّ في الأزهر[٨].

لكنّ هذا لم يمنع تدفّق الطلّاب بأعداد كبيرة نحو الأزهر: يأتونه من كلّ أنحاء مصر. لم يكن الشعور الدينيّ منذ بداية القرن التاسع عشر هو السبب الأساسيّ الذي جذبهم نحوه، بل الهرب من السخرة والجنديّة: فالمجاورون كانوا معفيّين منهما[٩].

(٥) قاموس: الأزهر.
(٦) قاموس: الأزهر.
(٧) قاموس: الأزهر.
(٨) نجيب محفوظ، فضيحة في القاهرة، الكتاب الذهبيّ، نادي القصّة، العدد الثامن عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣، ص ٣٨.
(٩) نجد الفكرة عينها في: *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changement*, 1805-1976, Editions du C.N.R.S., Paris, 1977، ص ٣٥.

مهما يكن، فإنّ أحمد أمين يرى أنّ هناك قاسمًا مشتركًا بين «الكُتّاب» والأزهر ألا وهو انعدام النظافة. فكان عدّة طلبة يأكلون في الصحن نفسه ويغتسلون (يتوضّأون) في بِرْكة المسجد الكبيرة، ممّا يسهّل انتقال عدوى الأمراض. وقد أدّى ذلك إلى وفاة بعض الطلّاب. من هنا شاع بين سكّان القاهرة «أنّ من الأزهر ينتشر الجرب[١٠]».

لكنّ هذه الأمور وغيرها من المسائل الأساسيّة لتفتُّح الفكر ووَعْيه كانت تُخنَق تحت شعار المحافظة على الدين. ويعطي أحمد أمين مثالًا على ذلك انتقاد المصريّين لمحمّد عبده عندما أَبْطَلَ الميضأة الكبرى ووضع مكانها الحنفيّات:

«فادّعوا أنّه أذهب البَرَكة من الأزهر، وقاموا عليه وانتقدوه[١١]».

وهكذا، يلاحظ المؤلّف تعلّق المصريّين بمظاهر الممارسة الدينيّة وتَرْكَهم جوهَرَها. إنّ حجاب الدين يخفي كلّ وضوح لديهم ويمنعهم من وَضْع كلّ أمر في نصابه: فيتعلّقون بكلّ إرادتهم بتقاليدهم، مهما كانت نتائجها سيّئة، ويرفضون كلّ جديد حتّى ولو كان مفيدًا. وعليه، يُدخِلون في الدين ما ليس منه: فهم لم يستطيعوا تقبُّل فكرة إزالة الميضأة، فأصبحت عندهم ضرورةً للصلاة، وكلّ تعرُّض لها هو بالنسبة إليهم تعرُّض للدين. كذلِكَ الأمر بالنسبة إلى أهمّيّة الختان عندهم[١٢]. أمّا تلاوة القرآن فقد بعدت كثيرًا عن فكرة الصلاة والتبرّك، حين وجد فيها الكثيرون مهنة مُربِحة: فراحوا يتلون القرآن في البيوت والدكاكين وحتّى في الطرقات إذا اشتدّت بهم الحاجة[١٣]. كما اعتقد الكثيرون أنّهم ببنائهم جامعًا أو سبيل ماء، فإنّ خطاياهم تُغفر لهم.

وأكثر ما يتجلّى ابتعاد المصريّين عن المفهوم الدينيّ الصحيح في

(١٠) قاموس: **الأزهر**.
(١١) قاموس: **الأزهر**.
(١٢) قاموس: **الختان**.
(١٣) قاموس: **تلاوة القرآن**.

«المولد» حيث يتحوّل العيد إلى مناسبة «للتجارة» و«الشعوذة» و«السُّكر»[١٤] ويَنسى الناسُ المعنى الدينيّ الحقيقيّ ولا يهتمّون إلّا بمظاهر الفرح فيه.

في أثناء عرض مظاهر الحضور الدينيّ في حياة المصريّين، نلاحظ الالتصاق الحميم بين تصرُّفات الأفراد والإسلام: فالدين هو المركز الذي يجذب نحوه كلّ الأفعال. إنّه الدافع إلى القيام بعملٍ ما أو الابتعاد عن آخر:

«وإذا نظرتَ إلى بيوت المصريّين القدماء رأيت الحريم منفصلاً عن مواضع الرجال، لما يعتقدونه في الإسلام من الحجاب...[١٥].»

لا بل وصل تأثير الإسلام إلى أبعد بكثير من هذه الأمور، إلى الأمور التافهة في حياة الأفراد. فنقرأ عند أحمد أمين في سيرته الذاتيّة[١٦] أنّ والده لم يكن يشتري زهورًا غير النرجس لتزيين المنزل، وذلك لا علاقة له لا بحبّه لهذه الزهرة بخاصّة ولا لذوقه؛ بل - على ما يعتقد المؤلِّف - لأنّه قرأ «حديثًا» يمدح النرجس كواقٍ من داء الجَنْب.

إذا كان صحيحًا أنّ المصريّين مواظبون على شعائر دينهم الأساسيّة فإنّهم يركّزون على الشكليّات؛ إنّهم أسرى عاداتهم المرتبطة بالدين. وإذ يعرض أحمد أمين لهذه العادات فإنّما يكشف النواحي غير الدينيّة في الدين، في محاولة لإفهام الناس أنّ حرارة الإيمان إنّما تكون في القلب وليس في شعائر يكرّرونها - أحيانًا كثيرة - لاشعوريًّا. فهو يحاول الحدّ من اندفاعهم الدينيّ اللاشعوريّ الذي يجعل منهم مجرّد آلات تتمّم شعائر من دون أيّ تفكير ليوقظ فيهم المنطق: وتلك مهمّة عسيرة. وعليه نلاحظ أنّ أحمد أمين يبدأ كلّ مقالة لها علاقة بالدين بعَرْض الفكرة الخاطئة التي كوّنها المصريّون حول هذا المظهر أو ذاك من ديانتهم. ففي مقالة «مولد السيّد» يبدأ كما يلي:

«يقام في طنطا كلّ عام مولد كبير، تجتمع فيه حلقات الذكر، وأهل

(١٤) *L'Egypte d'aujourd'hui*، ص ٣٤.
(١٥) قاموس: الدين.
(١٦) حياتي، ص ٥٠.

الدعارة والخلاعة، والطبل والزمر، وتجّار المأكولات، وعلى الأخصّ الحمّص والحلاوة وحبّ العزيز[١٧].»

كذلك نقرأ في مطلع مقالة «الضريح»:

«هو عبارة عن تركيبة مربّعة أو مستطيلة من الخشب أو النحاس، توضع على قبور الأولياء الصالحين. ومن الأسف أنّ ليس كلّ مَن وُضع عليه ضريحٌ يكون وليًّا صالحًا فقد يكون وليًّا صالحًا يقولون، وقد يكون غير ذلك[١٨].»

ولا يفوتنا هنا استعمال المؤلّف كلمة «يقولون» التي يتّقي بها انتقادات المتعصّبين؛ فالذين يؤمنون بوَليٍّ، صالحًا كان أم غير صالح، يؤمنون به بكلّ قواهم ويدينون كلّ مَن يتجرّأ على الشكّ فيه.

على كلٍّ، كان المؤلّف نفسه، في صباه، يمتنع عن إدخال المنطق في الأمور الدينيّة[١٩]؛ فقد كان الإسلام بنظره ـ آنذاك ـ من المُسلّمات التي لا مجال إطلاقًا للبحث فيها.

ب – الدين والخرافات

«الحقّ أنّ المصريّين يفوقون غيرهم في الخرافات والأوهام[٢٠].» فهم يؤمنون بوجود الجانّ والشياطين القادرة على فعل أيّ شيء: إنّها تتدخّل في الحياة اليوميّة، تعشق أناسًا من البشر، تسيطر عليهم، تبني المدن ـ كتدمر[٢١] مثلًا. . . ويرى أحمد أمين أنّ هذا الاعتقاد عند المصريّين مَرَدُّه إلى طفولة كلٍّ منهم. إنّها نتيجة جهل تربويٍّ عند الوالدينَ الذين يُخبِرونَ أولادهم ـ لجعلهم ينامون! ـ حكاياتٍ وأخبارًا تدور حوادثها حول تدخُّل

(١٧) قاموس: مولد السيّد.
(١٨) قاموس: الضريح.
(١٩) حياتي، ص ١٢٨.
(٢٠) قاموس: الخرافات والأوهام.
(٢١) قاموس: الخرافات والأوهام.

الجانّ والشياطين في الحياة[٢٢]. وأحمد أمين نفسه، في حداثته، عرف هذه الأخبار والحكايات على لسان جدّته التي كانت تزوره من وقت إلى آخر وتروي حكايات فيها أخبار عن الشياطين وأعمالهم[٢٣]. أمّا القاموس، فلا يخلو من نماذج عن تلك الحكايات التي كان الأولاد يتلقفون لسماعها:

«... وبعدين قال: يا ملك الزمان وحيد العصر والأوان، دا مرض الملكة مش من الأرض، دا مرضها من الجان، ... وقال: دواها ميجيش إلّا على بلبل الصباح. فقال السلطان: وفين بلبل الصباح؟ فقال له: في البستان المسحور، ورا السبع بحور... بصّ على الجنينة لقى غول داخل، فخاف وارتعش، قام جرى يدوّر على مطرح يستخبي فيه، واحتار ورجع تاني داخل الأوده اللي كان فيها واستخبّى ورا الباب، فالغول ضرب الحيطة وخبّط بإيده عليها، فانفتح فيها باب مسحور...[٢٤]».

كان المصريّ إذًا، ومنذ نعومة أظفاره، يخزن في لاوعيه كلّ المعتقدات التي تعود فتظهر عندما يشبّ، وتُسيِّر تصرّفاته. لذلك، كان يخاف أن يمشي وحيدًا في الليل، وهو الوقت المفضَّل لدى الجانّ والشياطين للقيام بأعمالها. كما كان يهرب من أيّ هرّ أسود وبخاصّة في الليل، ويحاول عدم إزعاجه وإن خطف له اللحم: فالهرّ الأسود ما هو إلّا جنّيّ مُتجسِّد!

إنّ درجة رسوخ هذه المعتقدات في العقليّة المصريّة كانت شديدة إلى حدّ أنّها سبّبت وفاة الكثيرين من الأشخاص؛ فإذا مرض أحدهم، كان أهله يظنّون أنّ مرضه ما هو إلّا إشارة من الجانّ تدلّ على عدم رضاها عنه. وبدلًا من أخْذِهِ إلى المستشفى - وكان الكثيرون يخشون المستشفيات - كان الأهل يقومون بشعائر يظنّون أنّها فعّالة لشفاء مريضهم. وغالبًا ما كان المرضى

---

(٢٢) نجد الفكرة نفسها عند نجيب محفوظ في السراب، لجنة النشر للجامعيّين، مطابع دار الكتاب العربيّ، د. ت.، ص ١٥. ونشير هنا إلى أنّ هذا الوضع ليس محصورًا بالمصريّين وحدهم، بل نجده لدى غالبيّة الشعوب.

(٢٣) حياتي، ص ٢٠.

(٢٤) قاموس: حدّوته.

يدفعون حياتهم ثمنًا لهذه الشعائر الباطلة. وقد كشف لنا أحمد أمين عن إحدى تلك الوصفات «الشفائيّة»! يقول:

«... إعتاد بعضهم إذا توهّم أنّ مرضه جاء من غضب الجنّ عليه، أن يذيب في الماء نوعًا من السكّر الأحمر، في إناء بعد صلاة العشاء ليلة الجمعة، ويأخذ المريض ذلك الإناء أو يُنيب عنه مَن يصعد به إلى سطح البيت وهو ساكت لا يتكلّم، ولا يلتفت وراءه وهو صاعد، ويقلب الإناء بما فيه على الأرض، ولا يذكر اسم الله وهو يُريقه، على الأقلّ، فقد يرضى عنه الجنّ فيشفى...(٢٥).»

غالبًا ما كان الناس يزورون الرجال أو النساء الذين لديهم سلطة تسخير الجانّ للقيام بما يطلبون منها. ولم يكن هؤلاء الأشخاص سوى دجّالين أو مجانين أو مجاذيب، وجدوا في ادّعائهم التعاطي مع الجانّ مهنة تدرّ عليهم أرباحًا طائلة. يقول عنهم المؤلّف:

«وقد يكون بعض هؤلاء مجانين أو مجاذيب. فهم يعلّلون جنونهم أو انجذابهم أو إتيانهم بالأعمال الشاذّة باتّصالهم بالله وملائكته(٢٦).»

كانت الخدمات التي تُطلَب من الجانّ تصل إلى أتفه الأمور الحياتيّة اليوميّة(٢٧)، ممّا يؤكّد لنا بساطة عقول المصريّين وجهلَهم وانعدامَ عمل الفكر لديهم وتعلّقَهم الأعمى بهذه الشعائر. لا بل، كان هؤلاء الناس يقفون حائرين إذا ما قاموا بالشعائر المطلوبة منهم من دون أن تحقّق طلباتهم. أمّا إذا حدث، من قبيل الصدفة، أن «لبّى» الجانّ طلب أحدهم، فإنّ الشخص الذي قام بالوساطة بين الطالب والجانّ يَذيع صيتُه ويُسمّى «وليًا». فتغصّ داره بالناس يجيئونه بالهدايا والتقدمات طالبين نعمته ووساطته لدى «جنّيه» لكي يرضى هذا الأخير القيام بما يُطلب منه. فعلى سبيل المثال، يقدّم لنا المؤلّف ما حدث مع أحدهم:

---

(٢٥) قاموس: جنّ.

(٢٦) قاموس: الخرافات والأوهام.

(٢٧) نجد مثالاً واضحًا عن هذه الفكرة عند نجيب محفوظ في السراب، ص ٦٨-٦٩.

«وحدث هذا للشيخ يوسف صاحب المقام المشهور، فقد تنبّأ مرّات بأحد المغيبات أمام الوالي وصدق في تنبّؤه، فادُّعيت له الولاية وبُني له مسجد في شارع القصر العينيّ، ودُفن فيه، واعتُقد فيه[٢٨].»

تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ «والٍ» ـ رجلاً كان أم امرأة ـ كان مختصًّا بنوع مُعيَّن من الجنّ:

«... هذه عليها أسياد سودانيّة، وهذه حجازيّة، وهذه مغربيّة. وهكذا[٢٩].»

كما تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ شخص قادرٌ على تسخير الجانّ لخدمته، وذلك بعد إتمام ما يلي:

«ومَن أراد أن تخدمه الجنّ فإنّه يصوم أربعين يومًا في خلوة لا يأكل إلّا خبز الشعير والزبيب الأسود، ولا يأكل إلّا كلّ أربع وعشرين ساعة، ثمّ يتلو عزائم ويستحضر بها الخدّام، ...[٣٠].»

وهكذا، أدّى هذا الاعتقاد إلى نشوء طبقة في المجتمع المصريّ تضمّ أشخاصًا محترمين، لا بل مُقدَّسينَ، يوجِّهونَ بآرائهم أعمال الناس. وقد تكون هذه الخرافات شكّلت الملجأ الذي يأوي إليه المصريّون إذ كانوا دومًا يحكمهم الغرباء: فللهرب من شعورهم بالدُّونيّة، ولتبرير عجزهم، نسبوا أمر كونهم دومًا محكومين إلى «القضاء والقدر». وعليه، إنّ المقالات التي تحدّثنا عن الخرافات تعجّ بألفاظ تدلّ على دَور «القَدَر» في حياة المصريّين، مثل «القضاء والقدر»، «البخت»، «الكتاب المخطوط»، «النجوم»، «الطالع»، «يد الطبيعة»، وكثير غيرها.

لا شيء إذًا، في العالَم، يمكن أن يقع أو يحدث «على طريق المصادفة»: إنّها «النجوم» و «السيّارات» و «القدر» تجتمع كلّها ضدّ

(٢٨) قاموس: جنّ.
(٢٩) قاموس: الأسياد.
(٣٠) قاموس: جنّ.

المصريّين. ولا فائدة إذًا من البحث عن دواء إذا أصاب المرض المزروعات لأنّها مشيئة «القدر» أن يصيبها المرض: إذا كانت الغلّة وفيرة فهذه مشيئة الله؛ وإذا كانت شحيحة، فتلك مشيئة الله كذلك. من هذه الزاوية، شكّل هذا المفهومُ الدينيُّ عقبةً في طريق التطوّر عند المصريّين. لذلك، ولمواجهة القدر ـ القوّة العظيمة التي تفوقهم ـ لجأ المصريّون إلى قوى تفوق قدرة البشر: الجنّ. فكانت الخرافات والشعائر المحيطة بها الملاذ الذي إليه يلجأون ليستمدّوا القوّة في مواجهة كلّ ما يتحكّم فيهم ويوجّه حياتهم. وكان كلّ نجاح ـ بفضل تدخُّل الجنّ! ـ يشكّل دليلًا على قوّتهم في مواجهة القدر.

خلال عرض هذه الآراء، نرى المؤلّف يتدخّل مباشرة ليرفض وليهاجم هذه الشعائر السطحيّة التي تعلّق بها الشعب ومارسها بإيمان عميق فيها.

وموقفه طبيعيّ نظرًا إلى تربيته الدينيّة المعمّقة والصارمة التي عرفها طويلًا في صباه. كما نجد تأثيرًا لآراء محمّد عبده الإصلاحيّة التي تهدف إلى العودة إلى أصول الإسلام، إلى القرآن، لتشذيب الدين من كلّ ما علق به من خرافات وتحويرات لا تمتُّ إليه بصلة. هكذا يرجع الدين إلى ما كان عليه عند انطلاقته، ديانة صحيحة بسيطة. وهنا يشدّد أحمد أمين على بساطة الدين كأنّه يبغي إبعاد القارئ عن التعقيدات الكثيرة التي أدخلت فيه، فيقول: «... ومع ذلك يدخل فيه [أي الإسلام] الوثنيّون أفواجًا لبساطته...»[٣١].

يرى المؤلّف أنّ الجنّ لا وجود لها إلّا عند ضعيفي العقل. وبفعل قراءة الكثير من كتب الخرافات التي تعجّ بها رفوف المكتبات، وسماع حكايات الجنّ وأخبارها، يصبح الناس أكثر وأسهل تقبُّلًا للخرافات. ولكن «... كلّ ذلك وهم في وهم[٣٢]».

(٣١) قاموس: الدين.
(٣٢) قاموس: الزار.

ويهدف المؤلّف إلى التشديد على دَور التعليم في مَحْوِ الخرافات وأثرها: إنّ الجهل، جَهْل عامّة الشعب وبخاصّة النساء، سبب ذلك الاندفاع الأعمى نحو الخرافات. وهكذا يحاول أحمد أمين إبراز الدور التربويّ الهامّ للمرأة في تطوّر الأمّة. وحده تعليم الشعب هو الحلّ القادر على إزالة كلّ هذه العادات السيّئة:

«... وهذِه كلّها تزول تدريجيًّا مع العِلْم.

وبعبارة أخرى تزول مع زوال الجهل. ولذلك ترى أنّه كلّما أغرقت قرية من القرى في الجهل كثرت فيها الخرافات[٣٣].»

ذلك أنّ عقليّة الجاهل تشكّل المرتع الخصب لهذا النوع من الأفكار.

إلّا أنّ أحمد أمين يتخطّى هذا الحدّ ليردّ تعلّق الناس بالخرافات إلى اللاوعي عندهم. فالعقل المأخوذ بأخبار الجنّ قبل النوم سيولّد حُكْمًا، في المنام، أحلامًا حول الجنّ؛ ممّا يشير إلى أنّ اللاوعي يُضحي مخزنًا لهذا النوع من الحكايات. وتأكيدًا لهذا الرأي، يخبرنا المؤلّف قصّة رَجُل لم يكن يؤمن بوجود الجنّ، ولكنّه شارك، في إحدى السهرات، في مناقشة حول هذا الموضوع؛ فاستيقظ في الليل، فجأة، مرعوبًا، يحسّ بأنّ حول سريره شياطين صغيرة تكلّمه. أمّا استنتاج أحمد أمين فكان:

«... وهذا من غير شكّ نتيجة لما كان من أحاديث قبل النوم، وهذا يدلّ على أنّ المخ إذا شُغل بهذه الأشياء تراءت له وانعكست له صورة الأحاديث في نفسه[٣٤].»

يرفض المؤلّف إذًا الخرافاتِ والبِدَعَ، ويسعى إلى إقناع القارئ بالمنطق؛ وهذا الأمر يُعتبر مرحلة أساسيّة نحو فهم الدين: إنّه يحاول أن يجعل الناس يفكّرون في حقيقة دينهم.

وهكذا، يبدو لنا أحمد أمين من خلال مقالاته رجلًا تقيًّا وكذلك

---

(٣٣) قاموس: الخرافات والأوهام.

(٣٤) قاموس: تسخير الجانّ.

واضح الرؤية، غير مُنغلِق في المفاهيم الشعبيّة للدين التي كانت سائدة في عصره. بل على العكس، إنّه يحاول في هذا الموضوع الدقيق أن يقوم بإصلاح أساسيّ لتطوُّر الأمّة: فالتكيُّف مع الحاضر وواقعه أمر طبيعيّ أكثر من العيش مع الأوهام المؤذية، الموروثة عن الماضي.

ثانيًا: الحياة الاجتماعيّة

إستطاع أحمد أمين، بفضل مركزه كقاض[٣٥]، أن يدرس حياة المصريّين الاجتماعيّة دراسة دقيقة، وكذلك أن يُسهم في إيجاد حلٍّ لبعضٍ من مشاكلها؛ ممّا سمح له بالتعاطي المباشر مع مشاكل المجتمع بعامّة ودراستها على الأرض. كذلك كان، في حياته الشخصيّة، قريبًا من فقراء محيطه وأغنيائه، فاستطاع أن يكوّن فكرة واضحة عن نظام حياة الأفراد في المجتمع. لكنّ المؤلّف لا يدرس المجتمع من منطلق اجتماعيّ، بل أخلاقيّ، لذلك نقول إنّه يتناول في مؤلّفه «المجموعات» الاجتماعيّة لا «الطبقات» الاجتماعيّة.

أ ـ المجموعات الاجتماعيّة

يقوم المجتمع المصريّ على ثُنائيّة تضع مجموعتين مقابل بعضهما البعض: الأغنياء والفقراء. إنّهما مجموعتان غير متجانستين على الإطلاق، يقدّمهما لنا المؤلّف ثنائيّةً ثابتة وفاعلة تضع مجموعةً مسيطِرة، مستغِلّة هي مجموعة الأغنياء في مقابل مجموعة أخرى مستغَلّة هي مجموعة الفقراء.

* الأغنياء: وهم يجسّدون الانتهازيّة والكبرياء. يَرَوْنَ، من مواقعهم في قمّة الهرم الاجتماعيّ، في الفقراء خدّامًا بسطاء لهم. لكنّ أحمد أمين ينتقدهم بشدّة: فحياتهم لا يشغلها سوى النساء والمُسكِر. وهم يعيشون حياة بطالة ولا يهتمّون بما حولهم من بؤس. حتّى إنّ الاسم الذي عُرفوا به

(٣٥) حياتي، ص ١٣٤.

«الذوات» أصبح يحمل في طيّاته تلك المعاني التي تدلّ على «استهتارهم» في الحياة.

يقول أحمد أمين: «وهي كلمة تدلّ على إباحيّة واستهتار، وإفراط في الخمر والنساء، وما إلى ذلك[٣٦]».

كذلك شكّل الأغنياء تلك الأقليّة التي تحكّمت في أكثريّة الأراضي الزراعيّة في مصر. فأصبحت قيمة الإنسان في نظرهم مرتبطة بمساحة الأرض التي يملك: تزيد قيمته بزيادة مساحتها وتنقص بنقصانها. وانحصر همّهم في كيفيّة تأمين موارد غلّاتهم على مدار السنة ليصرفوها على تسليات لم يعرفها غيرهم، نظرًا لكلفتها. من هذه التسليات «جنينة الأزبكيّة» المشهورة حيث تكثر «نعوت الباكويّات والباشويّات وسعادتك...[٣٧]».

في هذه «الجنينة»، كان الأغنياء يصرفون بسخاء يدلّ على اللامسؤوليّة عندهم؛ ففي معظم الحالات، كانت أموال هؤلاء الأشخاص تَصِلهم من دون أدنى مجهود. هذا إن لم يكن هؤلاء من عائلات غنيّة وقد أمضوا صِباهم في جَوّ من الاستهتار، ممّا أدّى إلى نشوء فئة من الناس اعتادت الكسل والحياة السهلة، «الحرّة» و «العصريّة».

يشرح لنا أحمد أمين «حرّيّتهم» فيقول: «... فكانت جنينة الأزبكيّة مظهرًا لتلك الحرّيّة التي فهم الناس منها الفجور والخمور والحشيش والقمار[٣٨]».

إنّ أفضل ما يشرح تصرُّف هؤلاء الناس هو التحوُّل المفاجئ الذي طرأ على المجتمع والذي تُرجِم تحويرًا لا استيعابًا. هكذا، وفي مواجهة العَصْرَنَة، حَوَّر المجتمعُ مفهوم الحرّيّة إلى فسق وفجور. وهذه ردّة فِعْل تظهر عند كلّ امرئ - تقريبًا - ينتقل فجأة وبسرعة من مستوًى إلى آخر أعلى

(٣٦) قاموس: الذوات.

(٣٧) قاموس: جنينة الأزبكيّة.

(٣٨) قاموس: جنينة الأزبكيّة. كما نجد فكرة «الحياة العصريّة» و«الحرّيّة» عند نجيب محفوظ في فضيحة في القاهرة، ص ٢١.

منه. إنّه كذلك نتيجة قلّة النضج عند هؤلاء الأشخاص الذين يحكمون على الأمور من مظهرها الخارجيّ. فالعصرنة عندهم أن يلبس المرء الأزياء العصريّة!

عندما يصف لنا أحمد أمين تصرُّف هؤلاء الأشخاص، نلاحظ تركيزه على المظاهر الخارجيّة والاجتماعيّة التي بها يظهرون. كما نلمس سخريته منهم لأنّه يصفهم بغية إثارة سخرية القارئ من تصرّفاتهم:

«وأمّا في سلوكه فهو خافض للصوت؛ وإذا تكلّم ففي أناة ورقّة وإذا ضحك فعلى قانون وإذا مشى ففي تؤدة تامّة حتّى لا تختلّ هندسة ملابسه، وإذا رأى أمامه أرضًا مرشوشة عمل لها ألف حساب كيف يتخطّاها من غير أن ينال مركوبَه أذى ومن غير أن ينال أذيالَه مكروه، وإذا أكل فالأناقة التامّة من تصغير اللقمة والدقّة في نظافة أصابعه والمراعاة الدقيقة حتّى لا ينال ثوبه شيء ممّا يأكل ونحو ذلك(٣٩).»

كان الأغنياء يملكون معظم الأراضي الزراعيّة، لكنّهم كانوا منشغلين عن إدارتها بإشباع رغباتهم في حياتهم السهلة، لذلك سلّموها إلى وكلاء كانوا، في الغالب، شديدي القساوة ومُستغلّين إلى أبعد حدود. فتضاءلت زيارات المالكين لأراضيهم ممّا وسّع الهوّة بينهم وبين القرويّين عمّال الأرض. وهكذا، أسهمت الحياة العصريّة، إلى حدّ كبير، في تعميق الهوّة بين هاتين المجموعتين الاجتماعيّتين - الأغنياء والفقراء - بزيادة غنى الفئة الأولى وزيادة فقر الثانية.

على ضوء ما تقدّم أصبحت كراهية الفقراء للأغنياء مُزدوجة التبرير: لِظُلمهم إيّاهم أوّلًا واستغلالهم على يد الوكلاء، ولأنّهم يجسّدون الاحتلال والاستغلال الأجنبيّين. فمعظم الأغنياء يرسلون أولادهم إلى الخارج ليتعلّموا؛ كما كانوا في غالبيّتهم موظّفين في الحكومة، أي في خدمة الأجنبيّ المُحتلّ، بالإضافة إلى أنّ تصرّفاتهم لم تكن إلّا تقليدًا لتصرّفات الأجانب.

(٣٩) قاموس: ابن البلد.

وعليه، يلاحظ أحمد أمين في هذا المجال، النظام الذي من خلاله تتحرّك العادات في المجتمع: فالفئة الرفيعة المستوى هي التي تفرض العادات على المجتمع. وذلك أمر طبيعيّ لأنّ كلّ الفئات في الهرم الاجتماعيّ تميل لا بل تطمح إلى تقليدها. ولذلك تنتقل العادات من «أعلى» إلى «أسفل».

كما يلاحظ المؤلّف أمرًا آخر يلفت الانتباه عند الأغنياء: التفاوُت الكبير بين ممتلكاتهم وذرّيّتهم، إذ غالبًا ما يكتفون بإنجاب ولد واحد، هذا إذا ما أنجبوا. ويقف المؤلّف مندهِشًا عند المقارنة مع العائلات القرويّة التي قد تضمّ إحداها عشرة أولاد، على الرغم من فقرها، وانعدام مواردها الحيويّة الأساسيّة.

أخيرًا يرى أحمد أمين أنّ الأغنياء، رغم رخائهم، قلّما يُحسنون تربية أولادهم: «... وفي العادة لا يعرفون كيف يحسنون تربية أولادهم[٤٠].»

من ناحية أخرى، لم ينحصر استغلال الأغنياء بالفقراء، بل تعدّاهم إلى استغلال الخدمات العامّة:

«ومصلحة التنظيم تُعامِلهم أيضًا في الكنس والرشّ والنور معاملة ممتازة[٤١].»

ممّا يدلّ على قوّة نفوذهم الإداريّ. وهم، كذلك، يتحكّمون بأسعار المُنتَجات الزراعيّة. فكانوا يشترون الغَلّات بأسعار أدنى ممّا يدفعه القرويّون لأنّهم كانوا يشترون كلّ شيء في موسمه. وبعد أن يحتكروها طوال فترة موسمها، يُنزلونها إلى الأسواق خارج مواسمها بالأسعار التي يرتأونها.

كلّ ذلك أدّى إلى تغلغُل الاشتراكيّة في المجتمع المصريّ. فقد أدّى التفاوت المادّيّ بين الناس - إن في المداخيل أم في الثروات - إلى ظهور فئة غنيّة جدًّا وأخرى في غاية الفقر. وهذا ما أيقظ الإحساس بالاستغلال لدى

(٤٠) قاموس: الذوات.
(٤١) قاموس: الذوات.

الفقراء: فهم الذين يقومون بالأعمال المضنيّة بينما لا يلتفت أصحاب الأرض إلّا إلى المنتوج من دون أيّ تقدير للمجهود الّذي يقدّمون. إذًا، أدّى صراع المجموعات الاجتماعيّة وتفاوُت الفروقات في المستوى المعيسيّ بينها إلى نشوء إيديولوجيّة سياسيّة وانتشارها في المجتمع المصريّ.

وقد عاش أحمد أمين ليرى الإصلاح الزراعيّ عام ١٩٥٢ يُحدِّد ملكيّة الأفراد للأراضيّ بمئتي فدّان كحدّ أقصى. ممّا أدّى إلى إلغاء النفوذ السياسيّ والاجتماعيّ الذي كان يتمتّع بهما كبار المالكين. فنقرأ:

«... وقد زال كلّ ذلك في العهد الجديد[٤٢].»

وكذلك:

«... ولذلك بدأت تخفّ الفوارق شيئًا فشيئًا بين الأغنياء والفقراء. والناس سائرون في كلّ العالم إلى ذلك[٤٣].»

* الفلّاحون: «تُعَدّ مصر بحقّ هِبة من هِبات النيل...[٤٤].» هكذا يبدأ أحمد أمين أحد أهمّ مقالاته «الفلّاح» بإبراز هذه الفكرة التي عُرِفَت منذ أيّام هيرودوت. ولا يزال الوضع الجغرافيّ لمصر، حتّى اليوم، هو الذي يفرض على المصريّين مهنتهم الأساسيّة، الزراعة، التي تُشكِّل عماد الحياة في مصر. والوضع الجغرافيّ هذا هو الذي يفسِّر كَون غالبيّة المصريّين مزارعين. صحيحٌ أنّ ذلك جعلهم خبراء في مجال الزراعة، إلّا أنّه أبعَدَهم عن الانفتاح الفكريّ؛ إذ إنّ انشغالهم بالأرض والماشية جعلهم محدودي الفِكر:

«إنّ أهل الريف طبعُهم كثيف، وأخلاقهم رذيلة، وذواتهم هبيلة، ونساؤهم مزعِجات. وذلك من كثرة مُعاشَرتهم للبهائم، ومُلازَمتهم لِشَيْل

(٤٢) قاموس: **الذوات**.
(٤٣) قاموس: **الذوات**.
(٤٤) قاموس: **الفلّاح**.

الطين وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة، وامتزاجهم بأهل الكثافة كأنّهم خُلِقوا من طينة البهائم[٤٥].»

هذا القول، إن دلّنا على شيء، فعلى الرتابة التي كانت ـ ولا تزال ـ تتحكّم بحياة الفلّاحين. ويذهب المؤلّف إلى أبعد من ذلك، ليُبيِّن لنا كيف أنّ أسماءهم تعكس بغرابتها، غرابة طباعهم:

«كرارة، أبو هبل، كشك، عفن، شرباص، شلتوت، جحش، بعرور...[٤٦].»

كذلك، لا تخلو أسماء زوجاتهم من الغرابة:

«... بعرورة... زعبوطة، بطّة... سيسبان... زحلفة، طربوشة، شعلانة[٤٧].»

لم يستعمل الفلّاحون الآلات الزراعيّة الحديثة، إلّا أنّ ذلك لم يقلّل من مهارتهم في الزراعة. ويلاحظ أحمد أمين أنّ العِلْم الحديث والمكننة لم يُغرياهُم. فهل كان ذلك دليلًا على رَفضهم للأجنبيّ الغريب الذي يتسلّل إلى مجتمعهم بواسطة مدنيّته المُغرية؟ أم كان ردّة فعل تجاه الأغنياء الذين اعتمدوا الآلات الزراعيّة الحديثة؟ أم، بكلّ بساطة، هو الجهل والانغلاق على الذات وعلى الماضي؟

«وقولهم: اللي يترك صنعة أبوه وجدّه يلقى وعده؛ يريدون بذلك الحضّ على احتراف حرفة الآباء والأجداد، فإنّ ذلك أجدى وأضمن للنجاح[٤٨].»

وكما أنّ الفلّاحين ظلّوا أوفياء لمهنة آبائهم، كان طبيعيًّا أن يظلّوا أوفياء كذلك للأدوات والأساليب الزراعيّة عينها التي استعملها آباؤهم؛

---

(٤٥) قاموس: الفلّاح.
(٤٦) قاموس: الأسماء والألقاب.
(٤٧) قاموس: الأسماء والألقاب.
(٤٨) قاموس: أبو.

وهذا ما يفسّر تعلّقهم «بالأنماط» التقليديّة، البدائيّة في الزراعة:

«... ولكنّهم مع الأسف يلتزمون الزراعة على الأنماط القديمة، ... فالآلات الزراعيّة لا تزال هي الساقية والشادوف، ولا يزالون في ريّهم وحرثهم ودرسهم وبذرهم يسيرون على القديم(٤٩).»

ويصل جهل الفلاّحين حدًّا يقفون معه مُستغربين أمام مزروعاتهم إذا ما أصابها مرض ما، من دون أن يجدوا لذلك تفسيرًا.

هكذا، كان الفلاّحون يعيشون حياة في غاية القساوة، يواجهون فيها، بصعوبة، المشاكل التي تعترضهم. بالإضافة إلى أنّ استغلال الأغنياء لهم ولمجهودهم كان يجعل دخلهم هزيلاً بحيث لا يكفي أحيانًا لشراء لقمة العيش. فبرزت لذلك «عادة(٥٠) جديدة: الجوع!

وهذه «العادة» الجديدة ولّدت طبقة واسعة هي طبقة الشحّاذين، الذين اتّخذوا الشحاذة مهنة لهم تُمكّنهم من العيش. لكنّها غالبًا ما كانت تصبح حالةً مرضيّة عند مُمتهنيها، وتشجّعهم على الكسل. ويلاحظ أحمد أمين أنّ هذه المهنة تطوّرت مع تطوُّر العصر بدلاً من أن تزول وتختفي. فالتمدّن طاول الشحاذة كغيرها من مظاهر الحياة، فأصبح الشحّاذون يمارسون مهنتهم بين السيّارات وعلى أبواب الملاهي بعدما كانوا يستعطون في الطرق وعلى أبواب المنازل: «ومنهم في العصر الحديث مَن يتّخذ حِرَفًا شكليّة لا قيمة لها كالوقوف أمام السيّارات، وعند الخروج من الملاهي ونحو ذلك(٥١).»

أمّا المدخول فقد كان مضمونًا، وذلك بحسب تقديرات الشحّاذين أنفسهم:

«فهو يستطيع أن يسأل ألفَي شخص فَهَبْ أنّ ألفًا وستمائة مسئول قال

(٤٩) قاموس: الزراعة.
(٥٠) قاموس: بداية ونهاية.
(٥١) قاموس: الشحّاذون.

على الله. فيبقى أربعمائة يعطيه كلّ رجل قرشًا، فتصير مائتي قرش[٥٢]». كذلك، عندما ارتفعت الأسعار، «أصبح الشحّاذ يأنف أن يأخذ مليمًا أو مليمين[٥٣]».

وعليه، كانت حياة الفلاّحين قاسية ومنغلقة، يردّون كلّ ما يحصل لهم إلى «القدر» ممّا يفسّر لنا حالة الانشراح الدائم لديهم ومَيْلهم إلى المزاح. فبما أنّ القدر هو الذي يُسيِّر حياتهم، فلا داعي للاهتمام بالمشاكل ولا حتّى للتفكير فيها. وهذا ما كان يعزّز روح اللامسؤوليّة فيهم. فكان مرحهم هو الدواء الذي زرعته الطبيعة في طباعهم لتساعدهم على نسيان قساوة الحياة. فكان الناس يجتمعون ليخبروا بعضهم النكات والأخبار الطريفة.

كذلك، عرف الفلاّحون تسلية أخرى هي الاجتماع في المقهى للاستماع إلى «الشاعر» يروي لهم قصص الفروسيّة والشجاعة والبطولة كقصّة أبي زيد الهلاليّ وغيرها. وكان الحاضرون ينقسمون قسمين: منهم مَن يُؤيّد الفارس البطل، ومنهم مَن لا يؤيّده. وكانت هذه التسلية هي الأكثر شعبيّة والأقلّ كلفة. كما كانت تُوافِق مَيْل الفلاّحين إلى أخبار البطولة والحبّ الصادق.

إلاّ أنّ بعض الناس لم يكتفوا بهذه التسلية البريئة، بل فتّشوا عن ملذّات أقوى؛ فتاهوا في عالَم الحشيش. وقد كانت هذه العادة شائعة كثيرًا في مصر، وبخاصّة في البيئات الريفيّة. وهي، إن دلّت على شيء، فعلى هروب المصريّين من عالَمهم إلى عالَم آخر حيث لا يعرفون إلاّ السعادة، بعيدًا عن همومهم، وحيث يتحرّرون من القيود والأعباء التي تُكبّلهم في مجتمعهم. إنّها هروب من الواقع بدلاً من المواجهة؛ فالحشيش يهدّئ الأعصاب بدلاً من أن يثيرها. وبتعاطيهم الحشيش، اختار المصريّون الهروب من وجه المصاعب في حياتهم، لا مواجهتها. وربّما يكون

(٥٢) قاموس: الشحّاذون.
(٥٣) قاموس: الشحّاذون.

خضوعهم للأمر الواقع، للقَدَر، واعترافهم بعجزهم تجاهه هما المبرِّر، بنظرهم، لتعاطيهم الحشيش.

«وقال مجرِّب للحشيش: شعرتُ كأنّ جدران الكون انبسطت حولي، وصدرت منه أصوات مطربة، أزالت ما في نفسي من همّ وخوف، وفُتح أمامي فردوس النعيم، وخضت في بحر من البهجة والسرور، وطفح الحبّ على نفسي...»[٥٤].

من الطبيعيّ أن يقوم أحمد أمين، بصفته مصلحًا همّه الأوّل التصدّي للواقع المهترئ ومحاربته بغية تغييره، بمهاجمة هذه العادة السيّئة التي كانت تُسهِّل هروب المصريّين من الواقع. لم يكن ليرضى بالهروب، هو المناضل في سبيل خير المجتمع، لأنّه كان يعلم أنّ التغيير لا يتمّ إلّا عن طريق النضال المستميت ضدّ رواسب الماضي المترسّخة في عقليّة المصريّين.

إنّ موقف أحمد أمين هو، في أحد جوانبه، ردّة فعل دينيّة: فالحشيش مقدِّمة للفجور والفسق، كما أنّه يسهّل انحراف الكثيرين. ويؤيّد الكاتب هذه الآراء بذكر أمثلة عن أشخاص كانوا يعيشون حياة كلّها سعادة، انقلبت جحيمًا منذ انحرافهم نحو تعاطي الحشيش[٥٥].

وهكذا، يهاجم أحمد أمين هروب الناس نحو الوهم والخيال، ويحاول حثّهم على مواجهة حقيقة قدَرهم: فالهروب هو تراجُع، وهذا يتعارض مع رغبته في تطوير المجتمع: وهذا التطوير يتطلّب شجاعة في المواجهة التي، وحدها، تؤدّي إلى تطوّر المستوى الفكريّ.

كنّا قد رأينا سابقًا أنّ الزراعة هي المهنة الأساسيّة التي عليها يعتمد المصريّون في حياتهم. فنراها تنعكس على تصرّفاتهم، على حياتهم الشخصيّة كما على تقاليدهم الاجتماعيّة. فبهدف العناية بالمزروعات، لم يكن الفلّاحون يوفّرون أيّ جهد. وهمّهم الأوحد كان العناية بالقطن

---

(٥٤) قاموس: الحشيش.

(٥٥) قاموس: الحشيش.

وبصحّة نباته، وغالبًا ما أدّى هذا الأمر إلى إقفال المدارس للاستعانة بالأولاد؛ ممّا يدلّنا على الأهمّيّة الكبيرة التي يعلّقها المصريّون، شعبًا وحكومة، على نجاح موسم القطن: فأيّة آفة تصيب النبتة تؤدّي إلى كارثة اقتصاديّة ومعيشيّة.

من ناحية أخرى، اعتمد المصريّون الشهور القبطيّة بدلًا من الشهور العربيّة، لأنّها تتبع النظام الشمسيّ وبالتالي هي أكثر استقرارًا وثباتًا من النظام القمريّ، فتناسب بدقّتها مواسم الزرع والحصاد. وهذا يثبت لنا ـ مرّة جديدة ـ دور الزراعة الحيويّ الأساسيّ في حياة المصريّين: إنّها تفرض عليهم عاداتٍ وظروفًا لا يمكنهم رفضها وإلّا كانوا كمَن يرفض الحياة!

وهكذا نقرأ ما يلي: «وكثيرًا ما يستعمل الناس وخصوصًا الفلّاحين الشهور القبطيّة بدل الشهور العربيّة... لأنّها ثابتة تتبع الشمس. فيمكن أن يرتّبوا عليها مزارعهم ومحاصيلهم وصيفهم وشتاءهم(٥٦).»

وليس أدلّ على أهمّيّة الزراعة في حياة المصريّين من تعلّقهم باللون الأخضر: فهو لونهم المفضّل ومصدر تفاؤل لديهم. أليس اخضرار أراضيهم هو سبب سعادتهم؟ فكلّ أخضر إذًا، بالنسبة إليهم، جيّد وصالح. وهكذا نعتوا بالأخضر كلّ ما أحبّوا. أوليس العَلَم المصريّ، الأخضر اللون، أكبر برهان ساطع على أهمّيّة الخضرة في البلاد وعلى تفاؤل المصريّين بها؟

وهكذا، طَبعت الزراعة بطابعها الخاصّ حياة المصريّين الاجتماعيّة اليوميّة وفرضت عليهم نمطًا معيّنًا من الحياة. إنّها علاقة حميمة نشأت بين المصريّ والأرض؛ فالفلّاح يعطي الأرض عَرَقه وجهده ليحييها ويحيا منها. وبالمقابل، تعطيه الأرض خيراتها، وخضرتها، لكنّها تستعبد شعبًا بكامله: إذ إنّها العنصر الأكثر ثباتًا وبالتالي الأكثر ديمومة في هذه العلاقة.

---

(٥٦) قاموس: الشهور القبطيّة.

ب ــ العائلة في مصر

في قاموس أحمد أمين دراسة وافية مفصّلة للعائلة في مصر، بكلّ عاداتها وتقاليدها ومراحل التطوّر التي مرّت بها في عصر المؤلّف. والظاهر أنّ المركزين الأساسيّين اللذين شغلهما أحمد أمين في حياته هما اللذان سمحا بإعطاء هذا التفصيل الدقيق إلى أبعد حدود: فقد كان قاضيًا ومُدرِّس أخلاق؛ بالإضافة إلى الجوّ العائليّ المصريّ البحت الذي ترعرع فيه. أمّا أسفاره، فقد أسهمت في توسيع آفاق نظرته إلى العالم وفتحت له مجالاً واسعًا للمقارنة بين مصر والبلاد الأوروبيّة.

* «العِيلَة» المصريّة: إنّ أوّل ما يلفت في حياة العائلة المصريّة هو سلطة الوالد المُطلَقة عليها: فالبيت «مملكة» يحكمها الأب بتسلُّط، حتّى إنّه كان هو الذي يعيّن الأطباق التي ستأكلها العائلة كلّ يوم! ولم يكن يحقّ لأحد من أفراد العائلة الاعتراض أو المناقشة معه. أمّا قضيّة تزويج أبنائه، فهو المرجع الأوّل والأخير فيها، وله وحده الكلمة الفصل: «ويجب أن يجلس الولد أمامه في أدب واحترام وهو الذي يزوّجه إن شاء ويتركه إن لم يشأ[٥٧].»

وهكذا، لم يكن أيّ جوّ من الفرح ليهدّئ التشنّج المسيطر على البيوت، فكان الأولاد يكبرون وهم يكبتون عقدة الخوف من قساوة والدهم وتسلّطه عليهم.

كان المصريّ، منذ صغره، ينفتح على خشونة الحياة والعلاقات الاجتماعيّة. وهذا ما يفسّر ـ إلى حدّ ما ـ تقبُّله من دون اعتراض حياته القاسية كمزارع.

كما أنّها العوارض الأولى للخضوع أمام الحكّام الأجانب المستبدّين ولغياب الشجاعة والجرأة على الاعتراض. فسلطة الوالد المطلقة في بيته كانت تحضّر لا بل تبرّر سيطرة واستبداد الأجانب، وذلك بقتلها بزور

(٥٧) قاموس: البيوت.

المعارضة عند الأجيال الصاعدة: فمن خلال تعوُّدهم على حُكم آبائهم المتسلّط، سيرى المصريّون تسلّط الأجانب عليهم أمرًا طبيعيًّا.

كان الأب إذًا يحكم عائلته التي غالبًا ما كانت تضمّ أولادًا عديدين. إلا أنّ النموّ السكّانيّ الذي شهده المجتمع الريفيّ والذي أوقع ربّ الأسرة في مشاكل «غذائيّة»، كان يبرّره الصراع مع الطبيعة: فزراعة القطن صعبة تتطلّب جهدًا بشريًّا بحيث لا يمكن الاستغناء عن مساعدة الأولاد. وهنا، نجد مرّة جديدة الحياة الزراعيّة تفرض على المصريّ نمطًا من الحياة أساسيًّا وحيويًّا جدًّا في صراعه للعيش: ألا وهو كثرة التوالد. فنجده يدور في حلقة لا يستطيع الخروج منها: إذ لا بدّ له من أن يكون لديه أولاد كثيرون؛ إلّا أنّ مدخوله لا يكفيهم نظرًا إلى استغلال الأغنياء لمجهوده.

لم تقتصر سلطة الأب في الأسرة المصريّة على أولاده، بل طالت زوجته كذلك. فكانت لا تجرؤ على الأكل معه إذا لم يَدْعُها، ولا على الخروج من المنزل من دون أن يأذن لها. وإذا كان الأولاد يسمحون لأنفسهم بالاعتراض على أمر أو بعدم الطاعة ـ وإن كان ذلك نادر الحدوث ـ فإنّ الزوجة لم تكن بأيّ شكل تستطيع ذلك، خشية الطلاق. لذلك كانت الزوجة مطيعة على الدوام ولا تخالف أمرًا من أوامر زوجها، ممّا عزّز سيطرة هذا الأخير. وهذه الطاعة المطلقة تبرّر فكرة «الزوجة ـ الخادمة» المترسّخة في العقليّة المصريّة؛ إذ لم تكن المرأة سوى عنصر لذّة، يتحكّم فيها الرجل بحسب شهواته. فلم يكن ينتظر منها أكثر من أن تكون خادمة نظيفة ومطيعة. وبما أنّها لم يكن لديها أيّة ثقافة تمليها على زوجها، فقد كانت تشاركه جهله.

لكنّ بؤس الزوجة المصريّة لم يتوقّف عند استعباد زوجها لها: فقد كانت تجد نفسها، في بيتها الزوجيّ نفسه، أمام ضرّة لها أو أكثر، إذ إنّ الإسلام يبارك الزواج وتعدُّد الزوجات. وهذا ما جعل مشاكل دقيقة تبرز في الأسرة المصريّة، وتؤدّي ـ غالبًا ـ إلى قرار سهلٍ، سهولةَ الزواج من زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة: الطلاق.

«وقد يضمّ البيت زوجتين «ضرّتين» ومن أجل كبر الأسرة كانت تكثر فيها المشاحنات والخصومات. وقد ينقضي الليل في الحكم بين المتخاصمين والمتخاصمات، وقد ينتهي بالضرب أو الطلاق[٥٨].»

كان تعدّد الزوجات شائعًا بين الفلّاحين، وقليلًا بين أفراد الطبقات العليا. وبما أنّ الفلّاحين كانوا يشكّلون الطبقة الأكثر عددًا، كان تعدُّد الزوجات شبه عامّ وشكّل الكارثة الأكبر والجرح الأعمق في المجتمع المصريّ.

وهكذا، أصبح الطلاق هو الحلّ الأسهل لأيّة مشكلة تطرأ بين الرجل والمرأة داخل الأسرة المصريّة: وغالبًا ما كانت المرأة هي الخاسرة. من جهة أخرى، عزّزت سهولة الطلاق نظرة الرجل المتعالية تجاه المرأة؛ فكان يطلّقها لأدنى سبب أو خلاف لأنّه كان يمكنه الحصول بسهولة على غيرها!

«ومن الأسباب أيضًا أن تكون المرأة... تخلّف بنات فقط، فيستحلّ الزوج لنفسه أن يتزوّج غيرها[٥٩].»

من هنا نشأت الأمثال الشعبيّة التي تدعو النساء إلى الحذر من غَدْر الرجال مثل:

«يا مأمنة للرجال يا مأمنة للميّة في الغربال[٦٠].»

ولم يكن الرجل يكتفي بالسيطرة على زوجته بل كان يخبّئها داخل بيته. وإذا حصل أن خرجت فإنّها ـ حُكْمًا ـ محجّبة.

لكن على الرغم من مظاهر الخشونة كان ربّ الأسرة حنونًا تجاه أولاده. فهو إن كان صارمًا معهم فذلك لأنّه يحبّهم ويريد تربيتهم تربية حسنة. فالأسرة المصريّة متضامنة وأفرادها متعلّقون ببعضهم بشكل قويّ. تجاه هذا الواقع، تبدو لنا قساوة الوالد تعبيرًا عن حبّه لأولاده. فهو يريدهم

---

(٥٨) قاموس: الأسرة.

(٥٩) قاموس: الزواج والطلاق.

(٦٠) قاموس: الزواج والطلاق.

دومًا إلى جانبه؛ إنّهم ضمان شيخوخته. هل إنّها خشونة البيئة التي انعكست على طباع المصريّ فجعلته يعبّر عن عاطفته الأبويّة بخشونة وسُلطة مطلقة؟ فكثيرون من الأهالي لم يكونوا يرسلون أولادهم إلى المدرسة لئلّا يبتعدوا عنهم[٦١]! كذلك فيما يتعلّق بالسفر، مهما كان المكان المقصود قريبًا[٦٢]. ونحن نفهم تعلُّق الأهل القويّ هذا بأولادهم، بالنظر إلى أهمّيّة الأولاد في العائلة المزارِعة بخاصّة.

لم تقتصر العلاقات الحميمة على أفراد الأسرة الواحدة؛ بل كانت تتعدّاهم لتشمل كلّ العائلات الساكنة في حيٍّ واحد[٦٣]. فكلّ الناس في الحيّ يعرفون بعضهم بعضًا ويمدّون يد العون لأيّ فردٍ منهم. كذلك يزورون بعضهم في مناسبات الأفراح والمآتم والمناسبات الأخرى المختلفة. وإنّ قساوة البيئة الطبيعيّة هي التي تفسّر لنا، مرّة جديدة، هذه العلاقة الحميمة بين أفراد كلّ حيّ القائمة على التعاون والتآزر. فالأسرة المنعزلة كانت ـ حُكمًا ـ غير قادرة على مواجهة متطلّبات الحياة وحدها. ممّا فرض على العائلات التقارب لتبقى كتلة واحدة في مواجهة مشاكل الحياة: وهي مشاكل زراعيّة بشكل أساسيّ، ولكن سياسيّة أيضًا.

هكذا نرى في «قاموس» أحمد أمين المجتمع المصريّ يتطوّر طاويًا عند عناصره انحرافاتٍ كثيرةً أسهمت في تحويله مجتمعًا منغلقًا أكثر منه منفتحًا؛ ممّا جعل مهمّة المُصلِحين أكثر صعوبة في مواجهة رواسب الماضي المترسّخة في عقول المصريّين والتي تحدّ من إمكانيّة هؤلاء المصلحين على التحرّك والتحرّر.

* **«العِيلَة» والمدنيّة الحديثة**: عاش أحمد أمين في مرحلة انتقاليّة عرفها المجتمع المصريّ وتطعّمت بكثير من آراء وعادات «الإفرنج» «الحديثة». وكما أوضحنا سابقًا، استطاع أحمد أمين، من خلال مركزه في

---

(٦١) قاموس: الأسرة.
(٦٢) قاموس: الأسرة.
(٦٣) قاموس: الأسرة.

القضاء، أن يدرس عن كثب الأسرة ومشاكلها. ولذلك نراه يشدّد في المقالات التي تتناول الأسرة على أنّ المصريّين، بفعل اتّصالهم بالأجانب، راحوا يقلّدون الأوروبيّين في نمط عيشهم. فتكثُر عنده إذًا المصطلَحات التي تدلّ على تقليد المصريّين الإفرنج، وعلى التناقض بين نمط الحياة ماضيًا (قبل عَصْره) وحاضرًا (خلال حياته). ونُعدِّد هنا بعض الألفاظ التي وردت في «قاموس» أحمد أمين: أوروبّا، الفرنج، تَفَرْنَجَ، الإفرنجيّات، تطوُّر، تقليدًا للإفرنج، الأجانب، المرأة الأوروبيّة. كذلك نقرأ: العصر الحديث، نمط جديد، الأيّام الأخيرة، في عصرنا، الأيّام الحديثة، المدنيّة الحديثة، العِلم الحديث، العصور الحديثة، قديمًا وحديثًا، في القديم، النمط القديم، الأنماط القديمة... إلخ.

كان الطلاق أوّل مشكلة خطيرة واجهها أحمد أمين. فنِسْبته في المجتمع عالية. لذلك حاول المؤلِّف دراسة أسبابه ليصل إلى العلاج المناسب. كذلك ينتقد العادات التي توصل إلى مثل هذه الحالة المأساويّة في غالبيّة الأُسَر. ويأتي انتقاده منسجمًا والخطّ الإصلاحيّ الذي عُرِفَ في ذلك العصر، بهدف تحسين الوضع الاجتماعيّ في البلد كلّه ورفع مستوى المجتمع المصريّ. لذلك، رفض تعدُّد الزوجات ورأى أنّه السبب الأهمّ في انحلال الأخلاق والزواج(٦٤). فالأولاد في الأسرة الواحدة، المولودون من نساء مُختَلِفات، يشبّون متحزّبين لإخوتهم من أمّهم ضدّ إخوتهم المولودين من النساء الأخريات. وفي كلّ الحالات، هم يرِثون تلك النظرة الفَوقيّة المتعالية تجاه المرأة ممّا يرونه من مُعاملة والدهم لأمّهم.

ورأى أحمد أمين كذلك سببًا آخر لتفشّي الطلاق في المجتمع المصريّ؛ ذلك أنّ الرجل لم يكن يلتقي زوجته إطلاقًا قبل الزواج. فكان نجاح الزواج رهنًا بأمانة وصدق نوايا الأشخاص الذين كانوا يطلبون يد الفتاة من والدها.

---

(٦٤) قاموس: الزواج والطلاق.

إزاء كلّ هذه المشاكل، كان الحلّ عند أحمد أمين واحدًا: تحرير المرأة. وعلى الرغم من أنّ هذه الفكرة كانت تتعارض ونظرة الإسلام الأخلاقيّة إلى هذا الموضوع، إلّا أنّها كانت قد بدأت تتغلغل بخطًى بطيئة في المجتمع المصريّ رغم العقبات الكثيرة التي كانت تواجهها. والتقى أحمد أمين في فكرته هذه مع التيّار الإصلاحيّ الذي كان يدافع عن حقوق المرأة ـ وأبرز دُعاته قاسم أمين. يرى أحمد أمين أنّ المنطق هو الحَكَم. ولذلك يؤيّد تعليم المرأة الذي هو ـ برأيه ـ الحلّ الأكيد لكثير من المشاكل داخل الأسرة المصريّة: فالمرأة المتعلّمة تسهم في تطوير المجتمع. فتكون قادرة على تربية أولادها بعيدًا عن تأثير الخرافات والأوهام، وبالتالي تخلق جيلًا متحرّرًا من أعباء الماضي ورواسبه التي تقف سدًّا منيعًا في وجه تطوّر المجتمع المصريّ. كما أنّ إلغاء الحجاب يُسهم ـ برأي أحمد أمين ـ في تفاهُم الرجل والمرأة (قبل الزواج طبعًا) ويخفّف من حدّة شهواتهما.

إلّا أنّ أحمد أمين يلاحظ بمرارة الانحراف الذي أصاب الأنماط الأوروبيّة المتسلّلة إلى المجتمع المصريّ، بسبب قلّة نضج عقليّة المصريّين. فازداد تفسُّخ المجتمع بدلًا من أن يلتحم ويتوحّد. والظاهر أنّ الناس تعلّقوا بقشور «المدنيّة الحديثة» وأهملوا الجوهر الذي أمل أحمد أمين في أن يراه في المجتمع المصريّ. وهكذا، أصبح التمدُّن مرادفًا للّياقة وحسن التصرّف:

«... فلمّا انتشرت المدنيّة الحديثة أكلوا بالشوكة والملعقة والسكّين[٦٥].»

أمّا في المدن، وبفعل التمدّن كذلك، فقد أصبحت المرأة تذهب إلى العمل[٦٦]. ممّا يحرم الأولاد عاطفة وتربية والدتهم. وهنا يشدّد أحمد

(٦٥) قاموس: العقل.
(٦٦) لم يحدّد أحمد أمين الطبقة التي كانت المرأة فيها تذهب إلى العمل وتكلّف تربية أولادها إلى خادمة. إلّا أنّنا نرى أنّ ذلك كان يتمّ على الأرجح في طبقة ميسورة. ممّا لا يسمح بتعميم هذا الوضع على المرأة المصريّة عمومًا.

أمين على الدور الأساسيّ الذي يؤدّيه الأهل في تربية أولادهم:

«ومع ذلك بقيت الأسرة قديمًا وحديثًا خير مُرَبٍّ للأطفال[٦٧].»

من جهة أخرى، يلاحظ أحمد أمين أنّ التفاهم بين الرجل والمرأة في الأسرة الريفيّة كان أكثر استقرارًا منه عند الأسرة في المدينة[٦٨].

لم يتوقّف تأثير المدنيّة الحديثة عند البشر بل طاول الحجر كذلك! يقول أحمد أمين:

«ولم تكن هناك ناطحات السحاب التي نشاهدها الآن تقليدًا لأمريكا...[٦٩].»

وقد أسهم هذا المظهر «العالي» للمدنيّة الحديثة في تمزيق المجتمع المصريّ: فضعفت الروابط بين العائلات، وانعزلت كلّ أسرة في شقّتها «تقليدًا لحياة الإفرنج»[٧٠]. فانحسرت مظاهر الأفراح والمآتم الكبرى، وانحصرت ضمن الإطار العائليّ الضيّق. ولم يعد سكّان حيٍّ ما، لا بل طابق ما في بناية يُعرفون بعضهم بعضًا ولا يزورون بعضهم بعضًا. فكان «اعتزال» الأسرة داخل نمط جديد: النمط الأوروبّيّ. وانعكس هذا النمط كذلك على حياة الأُسَر الشابّة فاختصرت علاقاتها مع الأقرباء حتّى، وعاش الزوجان الشابّان حياة مستقلّة.

وراحت المرأة المتعلّمة تتطلّع إلى مناصب جديدة في المجتمع المصريّ وتحاول معادلة الرجل في تحمُّل المسؤوليّات الاجتماعيّة والفكريّة، والسياسيّة كذلك. يقول أحمد أمين:

«... بدأن في مزاحمة الرجال في العمل. فأصبح منهنّ المحاميات

(٦٧) قاموس: الأسرة.
(٦٨) قاموس: الأسرة.
(٦٩) قاموس: البيوت.
(٧٠) قاموس: الأسرة.

والطبيبات، بل المهندسات والتاجرات والموظَّفات في الحكومة. وعلى الجملة فهنّ يسرن إلى غايتهنّ بخطوات واسعة[٧١].»

ولا يخلو أحمد أمين من الفكاهة لدى عرضه وضع المرأة المتعلِّمة، إذ يقول:

«وأخشى أن يرجع الأمر إلى ما قاله هيرودوت عن المصريّين (أنّ النساء يعملن في الأسواق والرجال يعملون في البيوت)[٧٢].»

خلاصة القول، إنّ موقف أحمد أمين من المدنيّة المستورَدة من عند الإفرنج إيجابيٌّ، لكن ضمن حدود المعقول؛ بحيث تسهم العادات الجديدة في تحرّر المجتمع لا في تكبيله بقيود جديدة. وقد هدف في محاولته الإصلاحيّة إلى جمع المجتمع وتوحيده، فإذا به يراه يتفكّك أكثر فأكثر. فهل يكون هذا التفكّك هدف المؤامرة السياسيّة التي تُسرِّب العادات الكفيلة بخدمة مصالحها، وتمنع تفشّي العادات التي تؤدّي إلى وعي المجتمع المصريّ؟

خاتمة

في الختام يمكن القول إنّ أحمد أمين بدا، من خلال الكتاب الذي تعرّفنا إلى مضمونه، دقيق الملاحظة. وهو يركّز على ما يساعد مجتمعه في المضيّ نحو التقدّم، مع حرصه على أن يُترك لهذا المجتمع طابعه المميّز. لقد حملتْ آراؤه عددًا من الكتّاب على التمثّل به، كما جاء الكتاب بمثابة نافذة يطلّ منها القارئ العربيّ على خصائص المجتمع المصريّ أيّام أحمد أمين.

إنّ المنحى الذي يشهده العالَمُ المصريّ لا يترك أيّ مجال للشكّ في صوابيّة نظرة الكاتب الذي يشدّد على ضرورة الأخذ بكلّ ما يسهم في إزالة

(٧١) قاموس: المرأة.
(٧٢) قاموس: الأسرة.

الجهل والإفساح في المجال أمام العلوم على أنواعها. وهو، بالمقابل، يدعو إلى الحفاظ على التراث، ولا سيّما المهمّ منه، فيتعلّق المصريّون معه بجذورهم، بالأرض والوطن. أمّا الأخذ من الأجنبيّ فينبغي أن يساعِد على تطوير المجتمع من دون القضاء على خصائصه.

المراجع

— BRAUDEL, FERNAND: *Ecrits sur l'Histoire*, Editions Flammarion, France, 1977.

— CNRS: *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, 1805-1976, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977.

— FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, France, 1966.

— LACOUTURE, *Jean et Simone: L'Egypte en mouvement*, Collection Esprit «Frontière Ouverte», Editions du Seuil, Paris, 1962.

- أمين، أحمد: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٩.

- محفوظ، نجيب: بداية ونهاية، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، لبنان، أيلول ١٩٧١.

- : السراب، لجنة النشر للجامعيّين، مطابع دار الكتاب العربيّ، د. ت.

- : فضيحة في القاهرة، الكتاب الذهبيّ، نادي القصّة، العدد الثامن عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣.

كتاب «الأقباط والقوميّة العربيّة»
لمؤلّفه أبي سيف يوسف

الأب وليم سيدهم اليسوعيّ*

تعود أهمّيّة هذا الكتاب إلى توقيت صدوره في زمن دقيق حسّاس، مع تصاعد الأحداث الطائفيّة في مصر منذ ١٩٨٦. وقد ظهر في السنوات العشر الأخيرة الكثير من الكتب التي تعالج قضيّة الأقباط والمسلمين، مثل كتاب **نعم أقباط، لكن مصريّين** (١٩٨٠) للدكتور ميلاد حنّا، السياسيّ القبطيّ البارز، وكتاب جمال بدويّ: **الفتنة الطائفيّة**، وكتاب سميرة بحر: **الأقباط في السياسة المصريّة**، وكتاب **الأقباط والسياسة: مكرم عبيد** للدكتور مصطفى الفقي، وكتاب المستشار طارق البشريّ المعنون **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة**، بيروت، ١٩٨٢، وهو كتاب موسوعيّ (٧٢٦ صفحة من القطع الكبير) يُعتبَر بحقّ أهمّ مرجع يتناول علاقة الأقباط والمسلمين منذ محمّد علي حتّى ثورة ١٩٥٢.

ويتميّز الكتاب الذي نعرض له الآن بأنّه يتناول هويّة مصر والمصريّين، الأقباط خاصّة ومدى ارتباطهم الأصيل بالعروبة، وذلك في زمن رفع فيه الإسلاميّون شعار الأقباط «الذمّيّة» في محاولة لتجريدهم من صفة «المواطنة» التي اكتسبوها في العصر الحديث. وجدير بالذكر أنّ

(*) أستاذ الفلسفة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة).

المؤلّف محسوب على التيّار الماركسيّ وهو قبطيّ ارتبط مدّة طويلة بحزب التجمّع الوحدويّ الرسميّ.

يُلقي المؤلّف الضوء على كيفيّة تحوّل المصريّين عامّة والأقباط خاصّة إلى اللغة العربيّة، وتحوّلهم إلى الإسلام. وكثيرًا ما تُفهم هذه الأمور بشكل ميكانيكيّ يَفترض سوءَ النيّة أو الإحساس بالظلم أكثر منه وعي حركة التاريخ وآليّات التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، ممّا يزيل كثيرًا من الالتباس لدى قطاع عريض من الأقباط والمسلمين على السواء.

وقد لاقى الكتاب، عند ظهوره، ترحيبًا من جميع الاتّجاهات من اليسار إلى اليمين، فقدّم التيّارُ الإسلاميّ الكتّابَ في مجلّته **المختار الإسلاميّ**، ومدحه، «رغم أنّ مؤلّفه من عتاة الماركسيّين في مصر». هكذا وصفه د. فهمي الشناوي في تقديمه لقرّائه المسلمين ملخّصَ الكتاب بأكمله. كما أقيمت أكثر من ندوة حوله حضرها كبار المفكّرين من كلّ الاتّجاهات.

جاء الكتاب في ٢٠٧ صفحات من القطع الكبير، وهو يتكوّن من مقدّمة و٧ فصول وخاتمة.

ويقدّم المؤلّف لكتابه **الأقباط والقوميّة العربيّة** بأربعة افتراضات يبني عليها دراسته القيّمة.

الافتراض الأوّل أنّ مصر «شعب واحد» يتميّز بدرجة عالية من التماسك الاجتماعيّ بفضل اتّخاذ اللغة العربيّة أداةً للتخاطب ومصطلحًا للثقافة. ورغم وجود أغلبيّة تدين بالإسلام وأقلّيّة تدين بالمسيحيّة في مصر، فإنّ الأقلّيّة المسيحيّة أقلّيّة عدديّة، وليست عرقيّة أو إثنيّة أو لغويّة (ص ٧).

الافتراض الثاني يقول بأنّ موجبات التكامل الاجتماعيّ بين الأقباط والمسلمين تغلّبت دائمًا - عبر التاريخ - على دوافع الانعزال التي كانت تحدث أحيانًا نتيجةً للتوتّر بين الجماعتين.

الافتراض الثالث هو أنّ روابط التكامل بين المسلمين والأقباط مرّت،

عبر التاريخ، بمجموعتين متداخلتين من العوامل. الأولى هي مجموعة العوامل المتعلّقة بالأوضاع السياسيّة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السائدة في المجتمع، والثانية تتعلّق بالمكانة التي احتلّها الأقباط أنفسهم في ظلّ هذه الأوضاع.

الافتراض الرابع والأخير يختصّ بمستقبل هذه العلاقة، وهو أنّ التكامل لن ينجح إلّا إذا طُرحت مكوِّنات هذا التكامل من منظور قوميّ ديمقراطيّ تقدّميّ.

هذه الافتراضات الأربع حاضرة في ثنايا الكتاب كلّه، وقد لجأ صاحبه إلى المنهج التاريخيّ الاجتماعيّ النقديّ، معتمدًا على أقدم الدراسات وأحدثها لإلقاء الضوء على حقبة هامّة من تاريخ مصر.

الفصل الأوّل: مَن هم القبط؟

في الفصل الأوّل وعنوانه «مَن هم القبط؟» (ص ١٥-٢٤)، يقدِّم المؤلِّف الأقباط في مصر انطلاقًا من واقعهم الحالي. فبعد عرض لمختلف تفسيرات لفظ «أقباط» اللغويّة، وهو عرض يترك القارئ حائرًا في مدى صحّة تفضيله تفسيرًا على آخر. نخرج بالمعلومة التقليديّة التي تقول: إنّ كلمة قبطيّ العربيّة هي تحريف لكلمة اليونانيّة Aigyptos التي تعني مصر، والتي احتفظت بها اللغات الأوروبيّة حتّى الآن. ثمّ يتناول، بالبراهين المختلفة، موضوع القرابة «العرقيّة» التي تربط بين سكّان مصر الفرعونيّة وسكّان الجزيرة العربيّة منذ فجر الحضارة. فينفي بذلك الآراء السائدة شرقًا وغربًا، تلك التي ترى في أقباط مصر الأحفاد الحقيقيين للسلالة الفرعونيّة الصافية.

وفي نظرة بانوراميّة، يتحدّث عن التوزيع الديموغرافيّ والمكانة الاجتماعيّة وظاهرة الهجرة وعدد الطوائف القبطيّة في مصر. فالأقباط، من الناحية السكّانيّة، مندمجون مع إخوانهم المسلمين في القطر كلّه. فليس هناك مدن أو أحياء معزولة بهم. ومن حيث المكانة الاجتماعيّة، فمنهم

الفقير ومنهم الغنيّ، والموظّف والحرفيّ، والقرويّ وساكن المدينة. ولا ينسى أن يذكر البرهان على أنّ نسبة الأقباط إلى عدد مجموع السكّان استقرّت منذ القرن ١٩ على ٦-٨٪. ويأتي بثلاثة أسباب رئيسة تؤثّر في عدد الأقباط: تفوّق معدّلات مواليد المسلمين، وتحوّل بعض المسيحيّين إلى الإسلام، وهجرتهم إلى الخارج.

وعدد الطوائف القبطيّة ثلاثة: الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت. وتُعدّ طائفة الأرثوذكس أكبرهم حجمًا وأعرقهم. والكاثوليك تابعون روحيًّا للكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ منذ ١٢١٦م، وأخذوا طابعًا تنظيميًّا في العام ١٨٨٥. وأمّا الإنجيليّون، فقد انطلقوا في ١٨٦٠، مرتبطين بالكنيسة المشيخيّة في الولايات المتّحدة، واستقلّوا عنها في العام ١٩٥٨. وللكنائس المختلفة مؤسّسات اجتماعيّة ودينيّة. ويبلغ عدد مباني الكنائس في مصر نحو ١٤١٣.

الفصل الثاني: مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة ومأزق النهضة القبطيّة

ينقسم هذا الفصل إلى جزءين: الأوّل «سمات النسق المصريّ» والثاني «مأزق النهضة القبطيّة».

ففي الجزء الأوّل، يحدّد المؤلّف الثوابت التي ميّزت مصر عن غيرها من البلدان من قبل الفتح العربيّ وحتّى قبل الاستعمار الرومانيّ، مستعينًا بالدراسات القيّمة عن مصر التي وضعها د. جمال حمدان. فعلى الصعيد الاقتصاديّ، تميّزت مصر باقتصادها المبنيّ على الزراعة والمرتبط بنهر النيل منذ فجر التاريخ. وكانت وحدة الإنتاج الأساسيّة فيها «القومونة»، أي المشاعة الريفيّة، وتتكوّن من فلّاحين منتجين ومستهلكين يحوزون الأرض ولا يملكونها، وشيخ القرية وهو المالك للأرض، أو في ما بعد، الدولة. وثمّة جهاز بيروقراطيّ ضخم يعاون الفرعون في المشروعات الاقتصاديّة الاجتماعيّة وتنظيم الدورة الزراعيّة وإنشاء المشروعات المائيّة. إنّ هذا

النسق الاقتصاديّ قاوم الاقطاعات والضياع الكبيرة. وكان فائض الإنتاج يذهب إلى الدولة، علمًا بأنّ الفلاّح لم يكن عبدًا في هذا النسق. أمّا السمة الاجتماعيّة التي تميّز بها النسق المصريّ، فهي وجود طبقتين أساسيّتين في المجتمع: طبقة الحاكمين، وكانت تضمّ الفرعون وقيادته البيروقراطيّة، من مدنيّة وعسكريّة، مع رجال الدين، وطبقة المحكومين، من الفلاّحين والرعاة والصيّادين. وهذه الطبقة خضعت للاستغلال في جميع العصور عن طريق الضرائب ونظام السخرة. وكان الجهاز الإداريّ مكروهًا من المحكومين على الدوام. وقد استمرّ هذا التقسيم الاجتماعيّ في فترات الاستقلال كما في فترات الاحتلال.

وأمّا السمة الإيديولوجيّة الدينيّة ـ وكان يمثّلها رجال الدين، وعلى رأسهم الفرعون الإله ـ فكانت وظيفة الدين هي المحافظة على جسم النظام ووحدته من خلال التشريعات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتنظيم الشعائر الدينيّة. ويعتبر المؤلّف هذه السمات خاصّة بالمجتمع المصريّ منذ أقدم العصور، وقد اتّخذها معيارًا لمدى تفاعُل المصريّين مع مختلف المتغيّرات التي دخلت عليهم، وبالتالي أساسًا لعمليّة الاندماج التي بدأت مع القرن السابع بين الأقباط والعرب المسلمين، كما سنبيّن ذلك في الفصل الثالث.

وأمّا الجزء الثاني من الفصل فهو «مأزق النهضة القبطيّة». فقد سبق الفتح العربيّ لمصر ـ نتيجةً للصراع الممتدّ بين بيزنطة والكنيسة المصريّة ـ أن اتّجه المصريّون نحو الاستقلال عن بيزنطة، وشرعوا في خلق أدواتهم الثقافيّة، فوضعوا أبجديّة اللغة القبطيّة لمقاومة لغة المستعمر اليونانيّة. ونشطت الحركة الرهبانيّة، وترعرعت مدرسة الإسكندريّة اللاهوتيّة في وجه الفكر الوثنيّ، وأقامت مصر علاقات وديّة مع كنائس سورية وفلسطين والحبشة. وقد تزامنت هذه النهضة مع ضعف قوّة بيزنطة، ووقوع مصر تحت تهديدات القوى الخارجيّة، من الجنوب ومن الشمال، واضطراب التجارة.

إلاّ أنّ هذه النهضة الكنسيّة المصريّة «كانت تحمل في أحشائها عوامل

إجهاضها» (ص ٤). ويُرجع المؤلِّف سبب الإجهاض هذا إلى عاملَين أساسيَّين: العامل الاجتماعيّ الاقتصاديّ والعامل الإيديولوجيّ.

فعلى المستوى الاقتصاديّ الاجتماعيّ، لاحظ المؤلِّف أنّ التغيّرات التي طرأت على النسق الاقتصاديّ الاجتماعيّ في العصرين الرومانيّ والبيزنطيّ لم تنتهِ إلى نقل المجتمع المصريّ إلى نمط اقتصاديّ اجتماعيّ جديد. ولم تؤدِّ بالتالي إلى بلورة القوى الاجتماعيّة التي تستطيع أن تقيم دولتها المستقلّة في مواجهة بيزنطة. فبالرغم من ظهور كبار الملّاك والإقطاعيّات، وتحوُّل الفلّاحين إلى أجراء أو ملّاك صغار، فإنّ أصحاب الملكيّات الكبيرة لم يشكّلوا طبقة وطنيّة. فكان معظمهم من الإغريق، وحتّى الأقلّيّة المصريّة التي انتمت إلى الطبقة كانت متأغرقة. وكلاهما اندمج في البيروقراطيّة المحلّيّة التي كانت خاضعة هي أيضًا للدولة البزنطيّة. وأمّا المقاومة الضارية التي شنّها الفلّاحون الصغار على كبار الملّاك والدولة البيزنطيّة، فلم تثمر إلّا حلولاً ذاتيّة، ذات صبغة مثاليّة. وتمثّلت في نزوح عشرات الآلاف من الفلّاحين من أراضيهم والالتحاق بالأديرة، لا لممارسة حياة النُسك والتأمّل، بل هربًا من دفع الضرائب وخوفًا من تعسُّف السلطة. وعلى الرغم من محاولة الحركة الديريّة أن تجد حلولاً اقتصاديّة اجتماعيّة، فإنّ هذه الحركة ـ من الناحية الواقعيّة ـ فشلت بالفعل في إيجاد حلول اقتصاديّة تصبح نموذجًا يغطّي مصر كلّها لوجودها في مناطق منعزلة. وأصبحت مسالك تطوير المجتمع مغلقة تمامًا. لا سيّما أنّ الفقراء تشبّعوا بالفكرة القائلة بأنّ الحياة الدُنيا هي مصدر الخطيئة (ص ٤).

وعلى المستوى الإيديولوجيّ، أدّى انعزال الفكر القبطيّ عن حركة الثقافة العالميّة إلى فقدان اللغة والثقافة القبطيّة القدرة على توظيف الفكر المعاصر للتفاعل مع معطيات العصر. وكان لانتصار التيّار الفكريّ المعبِّر عن الإيديولوجيّة «الفلّاحيّة»، وهو تيّار الرهبنة والديريّة الذي كان يمثّله غالبيّة المصريّين، أثره الكبير في تكريس عزلة مصر الثقافيّة ـ وفشل التيّار الفكريّ المعبِّر عن «الإيديولوجيّة المدنيّة» ـ الإسكندريّة خاصّة ـ وهو تيّار

الثقافة الهلّينيّة الذي حبّذ، في تواصله مع غالبيّة المجتمع القبطيّ، إدخال الفلسفة والعلوم اليونانيّة في برامج المدرسة المسيحيّة. وكان من روّاده إقليمنضس وأوريجانيس.. وقد تعرَّض أوريجانيس للاضّطهاد من قبل ديمتريوس البطريرك الذي انتقده بقوله: «كان يعيش كمسيحيّ ويفكّر كيونانيّ»، كما أدّى موقف البطريرك ثاوفيلس (٣٨٥-٤١٢)، الذي أخذ على عاتقه مهمّة القضاء على الوثنيّة، إلى فرار الكثير من رجال العلم والفلسفة من الإسكندريّة.

وهكذا يبيّن المؤلّف، تجاه الأقباط الذين ما زالوا يعيشون في وهم أنّ الفتح العربيّ الإسلاميّ كان وراء زوال الحضارة القبطيّة، أنّ هناك ظروفًا تاريخيّة موضوعيّة ملتصقة بالوضع القبطيّ نفسه وهي التي سهّلت ودعّمت الفتح العربيّ.

الفصل الثالث: تكوين مصر العربيّة

يُعدّ هذا الفصل (ص ٤٧-٨٤)، الإضافة الحقيقيّة التي جاء بها المؤلّف في هذا الكتاب، بإلقائه الضوء على فترة هامّة من تاريخ الانصهار القوميّ في مصر. ويبيّن فيه أيًا كانت آليّات تحوّل الأمّة المصريّة، على مدى خمسة قرون (من ق ٧ إلى ق ١٢م)، إلى العروبة بكلّ مكوّناتها الحضاريّة الأساسيّة. وذلك من خلال عوامل رئيسة ثلاثة أدّت إلى هذا التحوّل:

(١) الهجرات العربيّة الوافدة من الجزيرة العربيّة واندماجها في الشعب المصريّ

(٢) انتشار الإسلام كدين جديد بين غالبيّة المصريّين من أصحاب الوطن الأصليّين

(٣) تحوّل المصريّين أيضًا إلى اللغة العربيّة كأداة تخاطب وثقافة، والتخلّي عن اللغة القبطيّة.

العامل الأوّل الذي ساهم في تعريب مصر: الهجرات العربيّة: (من ق ٧ إلى ق ١٣): يرى المؤلّف أنّ العروبة لم تكن غائبة قطّ عن مصر. فبحكم الجوار الجغرافيّ بين الجزيرة العربيّة ومصر، عن طريق سيناء أو البحر الأحمر، قامت علاقات متنوّعة، منذ فجر التاريخ وقبل الأسر الفرعونيّة، بين سكّان الجزيرة ومصر. فكانت أحيانًا علاقات صراعيّة (غارات البدو على طريق مصر الشرقيّة عن طريق سيناء، أو علاقات تجاريّة...) وبعد ظهور المسيحيّة في مصر، وُجدت عائلات عربيّة استوطنت إقليم الشرقيّة، وأُطلق عليه، قبل دخول الإسلام، اسم «عربيّة Arabia»..

إنّ جميع هذه الروابط الجغرافيّة التاريحيه مهّدت الطريق للهجرات العربيّة التي بدأت مع الفتح الإسلاميّ في القرن السابع الميلاديّ، واستمرّت حتّى القرن ١٣م، في خمس موجات رئيسة. الأولى مع الفتح الإسلاميّ لمصر في عصر الخلفاء الراشدين، والثانية في عصر بني أميّة، والثالثة في عصر الخليفة العبّاس المتوكّل، والرابعة في العصر الفاطميّ في القرن ١٠م، والخامسة في العصر الأيّوبيّ عن يد صلاح الدين، في ق ١٣، كمكافأة لقتال هذه القبائل وانتصارها على الصليبيّين. وتفاوتت الأسباب التي أدّت إلى هذه الهجرات. فمنها الأسباب العسكريّة في البداية، لتأمين الحكم الجديد، ومنها الأسباب الاقتصاديّة، نظرًا إلى الإمكانيّات الكبيرة الموجودة في البلاد، ومنها الأسباب السياسيّة والضغط على السكّان المحلّيّين لكيلا ينقلبوا على الحكم الجديد.

وعلى الرغم من أنّ المؤلّف يذكر عدد البطون والقبائل التي نَزَحَتْ إلى مصر، فإنّه يترك القارئ حائرًا في معرفة نسبة هذه القبائل إلى عدد السكّان الأصليّين في مصر، للتثبّت من مقولة مؤدّاها أنّ الشعب المصريّ في غالبيّته هو جنس واحد وأنّ المهاجرين العرب لم يكونوا إلّا نسبة ضئيلة استلزمها الفتح الجديد.

وأمّا كيف اندمجت هذه القبائل العربيّة في اللُّحمة المصريّة واكتسبت

قدرًا من التجانس، وأنّها أضفت هي أيضًا صفة العروبة على السكّان الأصليّين، فيرى المؤلّف أنّ دخول المهاجرين في الأنساق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة المصريّة، التي كانت قائمة، هو الذي ساعد على هذا الاندماج. وممّا مهّد للدخول في هذه الأنساق، نظام الارتباع* ونظام الضيافة، بالإضافة إلى ثلاثة عوامل أساسيّة سهّلت هذا الاندماج وعجّلت فيه. الأوّل هو ارتباط القبائل العربيّة البدويّة بالأرض الزراعيّة مع أهل الريف، وما ترتّب على ذلك من استقرار واكتساب العادات الزراعيّة والاجتماعيّة والدخول في علاقات نسب وجوار. والعامل الثاني هو ما عُرف «بنظام الموالي»، وهو انتساب الأقباط إلى إحدى القبائل العربيّة التي تمثّل الحكومة الجديدة، ليتمتّع بالحماية. وقد ساهم هذا النظام في إطلاق صفة العروبة على أصحاب البلاد الأصليّين، بالإضافة إلى اكتساب مفردات باللغة العربيّة، نتيجة الاحتكاك اليوميّ. وأمّا العامل الثالث، فهو دور المدن الذي تعاظم مع الفتح العربيّ، فكانت هناك مراكز للتجارة ومكان يتلاقى فيه أهل الريف وأهل المدن، وشيوخ العادات، واللغة العربيّة.

العامل الثاني: إنتشار الإسلام بين غالبيّة المصريّين: لم يتحوّل المسلمون إلى أغلبيّة عدديّة في مصر إلّا بعد نحو أربعة أو خمسة قرون من الفتح العربيّ الإسلاميّ. إنّ هذه الحقيقة، التي يوردها المؤلّف وهو قبطيّ، تردّ وبشكل موضوعيّ على الأفكار الشائعة لدى المصريّين جميعًا - من مسلمين ومسيحيّين - وهي تربط بشكل ميكانيكيّ بين عمليّة الفتح الإسلاميّ واعتناق الديانة الجديدة من قبل الأغلبيّة.

ويفسّر هذا التحوّل البطيء بنوعين من البواعث. النوع الأوّل هو البواعث المباشرة، ومنها ثلاثة رئيسة:

١ - دخول المصريّين الإسلام طوعًا وعن اقتناع في بداية الفتح، من جرّاء البلبلة التي كانت سائدة في داخل المسيحيّة نفسها بسبب الصراعات العقائديّة والسياسيّة.

(*) إرتبع بالمكان: أقام فيه زمن الربيع.

٢ - الدخول بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بين أصحاب البلاد والفاتحين أصحاب السلطة الجديدة، والهروب من وطأة التميز، في عصر المتوكِّل خاصّةً.

٣ - دخول الديانة الجديدة للهرب من الضرائب التي فُرضت على المصريّين الأقباط (الجزية والخراج)، خاصّةً بعد تحوّل كثير من المصريّين إلى الإسلام مع قِلّة الموارد الآتية من الضرائب.

أمّا النوع الثاني من البواعث فهي غير المباشرة، وقد ساهمت في هذا التحوّل، ولها طابع إيديولوجيّ في جوانب أربعة:

١ - إنتشار الرؤى والتنبّؤات بين الشعب المصريّ قبل الفتح الإسلاميّ، وكانت تتحدّث عن يوم الخلاص من النير البيزنطيّ، ممّا هيّأ المناخ لقبول العرب كتحقيق لهذه الآراء.

٢ - تأثّر الذين دخلوا الإسلام طوعًا بفكرة التوحيد الكامنة في الضمير المصريّ بعيدًا عن التعقيدات المسيحيّة.

٣ - الخلافات العقائديّة، كعقيدة طبيعة المسيح الواحدة أو الطبيعتين.

٤ - النظرة الإيجابيّة التي كانت عند المؤرّخين العرب عن مصر والتي قابلها المصريّون بالمثل، بعكس النفور الذي كان قائمًا بين القبط والإغريق.

العامل الثالث: تحوّل المصريّين إلى اللغة العربيّة: لماذا غيّر المصريّون لغتهم عندما غيّروا ديانتهم، في حين أنّ دولًا أخرى مثل فارس (إيران) لم تفعل ذلك؟ وكيف تمّ هذا التغيير؟ هذا ما حاول المؤلّف تفسيره انطلاقًا من تطبيق مناهج علم الاجتماع اللغويّ، وهو يبيّن ما هي القوانين التي تحكم الصراع بين لغتين في فترة التحوُّل من لغة إلى أخرى، آخذًا في الاعتبار اللغة كنسق اجتماعيّ يتبع أنماط النظام الاجتماعيّ السائد.

ويقسم المؤلّف الأسباب التي تشرح تغلّب اللغة العربيّة على اللغة القبطيّة (التي استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ نحو أربعة قرون) إلى ثلاث مستويات يمكن تطبيقها في جميع الأحوال على أمثال هذه الظاهرة،

بالإضافة إلى العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ.

المستوي الأوّل: وفيه تتغلّب لغة على أخرى حين يتمتّع الشعب الغازي بقوّة النفوذ واتّساع الحضارة ورقيّ اللغة، حتّى وإن قلّ عدد أفراده عن أفراد الشعب المغلوب، وذلك بشروط ثلاثة:

١ - أن يدوم تغلّب هذا الشعب وقوّته مدّة كافية (وفي حالة مصر، استمرّ التغلّب أربعة قرون)، وأن تقيم على وجه دائم جالية يُعتدّ بها من أفراده في بلاد الشعب المغلوب، وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وهذا ما حدث في الهجرات العربيّة الكبرى كما بيّناه سابقًا.

٢ - أن تكون اللغتان من شعبة لغويّة واحدة أو من شعبتين متقاربتين، وهذا حال اللغة القبطيّة واللغة العربيّة.

٣ - أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلغة حياة يوميّة وتلبّي الاحتياجات العمليّة، وهذا ما حدث بالتدريج، إذ حلّت اللغة العربيّة محلّ اللغة القبطيّة، فانسحبت هذه إلى الأديرة حتّى أصبحت لغة طقسيّة.

المستوى الثاني: وفيه تظهر «قمّة تفوّق اللغة الذاتيّ»، وهذا ما أثبتته اللغة العربيّة في وجه اللغة القبطيّة. فبينما استُخدمت اللغة العربيّة منذ البداية كأداة اتّصال في التجارة والثقافة. فشلت اللغة المصريّة القديمة في فرض نفسها كلُغة اتّصال، نظرًا إلى الانقسام الطبقيّ القائم في مصر بين لغة المثقّفين ورجال الدين ولغة الشعب. هذا بالإضافة إلى تأخّر ظهور الأبجديّة القبطيّة في استمرار الاستعمار اليونانيّ الرومانيّ (ألف عام)، ممّا فرض العزلة السياسيّة على شعب مصر وتفاعله مع محيطه، وساهم في تفتيت اللغة العاميّة المصريّة إلى لهجات إقليميّة (البحريّة والصعيديّة والفيوميّة... إلخ)

وفي المقابل، أقام العرب، مدّة خمسين عامًا، إمبراطوريّة تمتدّ من الهند شرقًا إلى إسبانيا غربًا، فاحتكّوا بثقافات متعدّدة، ووُطّدت فيها اللغة العربيّة كلغة عالميّة بفضل عوامل متعدّدة:

أ - أصبحت لغة العلم والثقافة، قبل أن تصبح لغة الحديث.
ب - إستوعبت كثيرًا من الألفاظ من اللغات الأخرى.
جـ - إتُّخذت كلغة للعلم والحضارة في المناطق التي أسلمت.

المستوى الثالث: وفيه تتغلّب لغة على أخرى عندما تتغلّب أمّة على أخرى، ويكون لهذه اللغة دولة. وقد انسحبت اللغة القبطيّة بطريقة شبه نهائيّة في مصر خلال ق ٩م، وهي الفترة التي بلغت فيها الحياة الفكريّة في العالم الإسلاميّ ذروتها، خاصّةً في بغداد عاصمة الخلافة، ممّا دفع أخصب العقول القبطيّة إلى الكتابة باللغة العربيّة، للتفاعل مع هذه الثقافة السائدة. ففي القرن العاشر فقط، بدأ الأقباط يكتبون باللغة العربيّة. وأوّل مَن كتب هو ساويرس بن المقفع. ثمّ توالت الكتابات العربيّة عند الأقباط.

وأمّا العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ وساهمت في التحوّل إلى اللغة العربيّة، فنجد أوّلًا البيروقراطيّة القبطيّة التي أسرعت في درس اللغة العربيّة الجديدة للمحافظة على مواقعها وتأمين مستقبلها، ممّا شجّع الإنسان العاديّ على الاقتداء بها. وثانيًا التقاليد الدينيّة المصريّة التي تعوّدت الربط بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة التي تعبّر عنه، كما حدث في اللغة اليونانيّة التي دخلت المسيحيّة من خلالها إلى مصر، فبدّلت المصطلحات الوثنيّة بالمصطلحات اليونانيّة. وأخيرًا وضع مصر الجغرافيّ السياسيّ وتحوّلها إلى مركز للثقافة العربيّة كضرورة للاتّصال بمحيطها الجغرافيّ السياسيّ، خاصّة مع المسيحيّين العرب في سورية ولبنان والعراق.

الفصل الرابع: القبط في ارتباطهم بالنسق الثقافيّ العامّ

فبعد أن وضّح ما هي الآليّات التي أدّت إلى عمليّة التحوّل الدينيّ واللغويّ عند غالبيّة الشعب المصريّ من خلال الأنساق القائمة، وأصبح الأقباط المسيحيّون أقلّيّة دينيّة في مصر، يركّز في هذا الفصل (ص ٨٧-١٠٤) على تحليل موقف هذه الأقلّيّة الدينيّة من الأغلبيّة، في ظلّ

المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي طرأت على البلاد في حقبتين هامّتين من تاريخ مصر: الحقبة المملوكيّة، علمًا بأنّ المماليك سلالة غير عربيّة حكمت مصر باسم الإسلام من ١٢٥٠م إلى ١٥١٧م، أي حوالى ٢٦٧ عامًا، ثمّ الحقبة العثمانيّة السابقة على محمّد علي من ١٥١٧م إلى ١٨٠٥م، أي حوالى ٣٠٠ عامًا، علمًا بأنّ العثمانيّين هم أيضًا سلالة أجنبيّة غير عربيّة.

كيف حافظت الأقليّة القبطيّة على خصوصيّتها الدينيّة كأقليّة، وظلّت في الوقت نفسه مندمجة في نسق الأغلبيّة الإسلاميّة العامّ، علمًا بأنّ الأغلبيّة الإسلاميّة لم تكن أوفر حظًّا من هذه الأقليّة أمام الحكّام الجدُد المسلمين.

أوّلًا: القبط في عصر المماليك (١٢٥٠-١٥١٧)

١ ـ أدّت التغيّرات الداخليّة التي أحدثها المماليك في البنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في مصر إلى نتائج هامّة. فعلى المستوى الاقتصاديّ تغيّر وضع الفلّاح المصريّ ـ مسلمًا كان أو مسيحيًّا ـ تغيّرًا جذريًّا؛ والسبب هو تراجع أهمّيّة الزراعة والتركيز على التجارة في الحقبة المملوكيّة، بالإضافة إلى ضرب المشتركات القرويّة، واستيلاء الدولة المملوكيّة على الأراضيّ من خلال الإقطاعيّات الكبيرة التي تركّز في أيدي الجيش المملوكيّ بفرقه وأجناسه. وأصبح الفلّاح «قِنًّا»، وهربَ أغلبهم من الأرض وانتشرت المجاعات وتعاظم الغلاء.

وأمّا على مستوى السلطة السياسيّة والدينيّة، فقد شكّل المماليك، بصفتهم الطبقة الحاكمة، مجتمعًا مغلقًا انعزل عن الشعب المصريّ بسبب حواجز اللغة والعرق والثقافة، كما أنّهم، رغم إسلامهم، طبّقوا شرائعهم المغوليّة واستخدموا الشريعة الإسلاميّة في ما لم تسعفهم شريعتهم المغوليّة وحدها. وتقاتل المماليك على السلطة بسبب تعدّد أجناسهم، كما قاتلوا القبائل العربيّة التي كانت ترى أنّ العربَ أحقّ بولاية مصر من المماليك.

في إطار هذه التغيّرات الجذريّة، قامت الفئة العُليا المؤلّفة من الأقباط

الموظّفين في الدواوين بدور هامّ في جهاز الدولة المملوكيّة الإداريّ في مجال الإدارة الماليّة خاصّة، علمًا بأنّ الأغلبيّة العظمى من الأقباط انتموا إلى طبقة الفلّاحين، إلى جانب النشاطات المختلفة. وقد أدّى دور أقباط الدواوين المميّز في العصر المملوكيّ إلى تفجّر التناقضات الخطيرة بينهم وبين ثلاث فئات في المجتمع المصريّ. التناقض الأوّل بينهم وبين السلطات، والثاني بينهم وبين المثقّفين المسلمين، والثالث بينهم وبين شعب الفلّاحين وفقراء المدن خاصّة.

فالتناقض الأوّل ارتبط بمهمّة كبار الموظّفين الأقباط التي اقتصرت، في أغلب الأحيان، على جمع المال والمزيد من المال للسلطات. وقد تمكّن الأقباط أنفسهم من جمع ثروات طائلة من وراء هذه المهمّة واقتنوا الخدم والمماليك وتمتّعوا بامتيازات كبيرة.

وهذه الامتيازات نفسها كانت مصدرًا للبطش بهم ومصادرة أملاكهم حينًا بعد حين من قبل السلطان. وكانت هذه الممارسات نفسها يتعرّض لها الأفراد المنافسون للسلطان والموظّفون المسلمون وعلماء الدين.

وأمّا التناقض الثاني، فنشأ بين البيروقراطيّة القبطيّة والمثقّفين المسلمين في ذلك العصر، من علماء دين وقضاة وقرّاء وفقهاء وأئمّة، بسبب المنافسة على الجهاز الإداريّ الذي كان مصدرًا مضمونًا للثراء. وكان عدد الأقباط قد تضخّم في ديوان الخراج خاصّة، بسبب رغبة السلاطين في استبعاد المسلمين المصريّين والعرب خوفًا على سلطتهم. وفي العصر المملوكيّ، ازدهر، لهذا السبب، الأدب الإسلاميّ الذي يدعو إلى رفض استخدام «الذمّيّين» في وظائف الحكومة الإسلاميّة، ككتاب بن دُرَيهم (راجع منهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب) وبعض مؤلّفات الإمام التوحيديّ (كمؤلّفه منهج البردة)، كما وُجد مسلمون رأوا في توظيف «الذمّيّين» في الحكم الإسلاميّ سندًا للسلاطين.

وأمّا التناقض الثالث، وهو تناقض أصيل في مصر منذ فجر التاريخ، فقد نشأ بين البيروقراطيّة المصريّة عمومًا - ومنها البيروقراطيّة القبطيّة -

والفقراء من الفلّاحين وسكّان المدن، بسبب الممارسات التعسُّفيَّة في جمع الأموال، خاصّةً في أوقات الضائقات الماليّة التي كانت تمرّ بها الدولة، وإحجامها عن دفع الرواتب لموظّفيها، ممّا كان يُرغمهم على استغلال الفقراء. وغالبًا ما كانت الجماهير القرويّة وفقراء المدن يثورون على الأقباط لهذا السبب. وكان السلاطين يتغاضون عن الدفاع عن الأقباط حتّى لا تتّجه الجماهير الساخطة على هؤلاء السلاطين. لا بل كان السلاطين يشجّعون الهجوم أحيانًا على الأقباط وتخييرهم بين القتل والإسلام. وفي عصر السلطان محمّد قلاوون في ق ١٥م، حدث صدام مشهور بين الأقباط والمسلمين تبودل فيها العنف بشكل خارج عن العادة وتحدّث المقريزيّ عن هذه الحادثة.

٢ ـ أمّا ما هي المتغيّرات الخارجيّة التي حدثت في عصر المماليك، ومدى تأثيرها في العلاقة بين المسلمين والأقباط، فيمكن بلورتها في الضغوط التي أمسكت بتلابيب مصر من جهات ثلاث: أوروبّا (فرنسا ورومة) ودولة الحبشة والممالك المسيحيّة النوبيّة. فقد حاولت أوروبّا القضاء على المماليك في مصر من خلال الحبشة عن طريق تهديد مصر بقطع مياه النيل الآتية من الحبشة، وعن طريق فصل الكنيسة الحبشيّة عن كنيسة مصر وضمّها إلى الحظيرة الرومانيّة. ومن جهة أخرى، كانت الممالك المسيحيّة النوبيّة في جنوب البلاد متعاطفة مع الأقباط، ولا سيّما عندما كان السلاطين يضيّقون على البطريرك القبطيّ وكانوا يهدّدون حدود البلاد الجنوبيّة.

أدّت هذه المتغيّرات الخارجيّة إلى التأثير في وضع الأقباط في مصر من عدّة نواح:

أ – إيقاظ روح الجهاد في نفوس المسلمين ودفعهم إلى عدم التسامح في معاملة المسيحيّين، أقباطًا كانوا أم فرنجًا.

ب – إتّخاذ الحكم المملوكيّ إجراءات تمييزيّة ضدّ الأقباط وتفضيل النصارى الروم عليهم أحيانًا.

جـ - أدّت محاولة الأوروبيّين في تغيير مجرى النيل إلى جعل الأقباط رهينة في يد السلاطين المماليك، نظرًا إلى تعرّض الأمن المصريّ للخطر.

د - أدّت غارات المماليك النوبيّة المسيحيّة إلى زوال دولتهم عن يد السلطان بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧) وقلاوون، والمبالغة في اضطهاد الأقباط المصريّين.

٣ - ورغم المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي تركت أثرها في الأقليّة القبطيّة، كما تبيّن سابقًا، ارتبط الأقباط بالنسق الثقافيّ العامّ في العصر المملوكيّ وواصلوا عمليّة التعريب. فقد تزايد إنتاجهم الفكريّ باللغة العربيّة.

في القرنين ١٣م و ١٤م نفسهما، وُضعت الكتب الموسوعيّة في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة والقواميس القبطيّة العربيّة. ولمع أسماء «أولاد العسّال» و«فرج الله الأخميمي» وغيرهم. وتأثّر الكُتّاب بالثقافة الإسلاميّة، كصفيّ العسّال في «المجمع الصفويّ». ووُجِد الأقباط في مختلف مستويات سلّم الدولة الإداريّ رغم أقلّيّتهم. وساهموا في المحافظة على هيكل الدولة الإداريّ، رغم كلّ الأنواء التي مرّت بها مصر في هذه الحقبة. وعلى المستوى السياسيّ، ربط الأقباط مصيرهم بمصير إخوتهم المسلمين، فوقفوا ضدّ الغزوات الصليبيّة دفاعًا عن بلادهم، ووظّفوا نفوذهم الروحيّ لدى حكّام الحبشة في لحظات التوتّر، ورفضوا الانضمام إلى رومة - كما فعل الموارنة في لبنان - رغم الضغوط العاتية. كلّ ذلك شكّل ركيزة لاندماجهم في الوطن مع مواطنيهم المسلمين وأهلهم، ولمواصلة الاندماج في الفترات اللاحقة.

ثانيًا: الأقباط في الحقبة العثمانيّة (١٥١٧-١٨٠٥)

تحوّلت مصر في ١٥١٧ إلى ولاية عثمانيّة. وفقد الأقباط نفوذهم في الإدارة الماليّة المصريّة في بداية الحكم العثمانيّ. وحلّ محلّهم اليهود الذين كانوا هربوا من محاكم التفتيش الإسبانيّة. وكان السلاطين العثمانيّون قد

سمحوا لليهود بالإقامة في الولايات العثمانيّة. فاحتكروا، في مصر وفي الأقاليم العربيّة، التجارة والأعمال المصرفيّة. ولم يكن غريبًا أن يكون ملتزم دار السكّة في مصر عام ١٦٩٦م يهوديًا ومدير ديوان المكوس في ١٧٥٠ أيضًا.

ويركّز المؤلّف على تأسيس نظام «الملّة» في الإمبراطوريّة العثمانيّة عن يد محمّد الفاتح في العام ١٤٥٣م، ويبيّن كيف تطوّر هذا النظام الذي استغلّته الدول الأوربيّة في فترة صعودها الرأسماليّ للتدخّل في شؤون الولايات الداخليّة، وكيف كان موقف الأقباط كأقلّيّة من هذا النظام.

فقد عهد نظام الملّة إلى كلّ بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحيّة بحقوق الولاية على جميع أمور طائفته الدينيّة والتعليميّة والاجتماعيّة. وقد فسد هذا النظام من الداخل، فتنافس الناس في داخل الملّة الواحدة على شراء المناصب. ومن الخارج تدخّلت الدول الكبرى في شؤون هذه الملّة بحكم امتيازاتها الأجنبيّة.

ظلّ الأقباط في منأى عن تطبيق هذا القانون حتّى العام ١٧١٨م. ولكنّهم قاوموا جميع ضغوط الإرساليّات القادمة من رومة عن طريق الفرنسيسكان واليسوعيّين، معتبرين أنفسهم كنيسة عريقة في المسيحيّة.

وفي زمن الحملة الفرنسيّة، تمسّك الأقباط بقوانين المواريث الإسلاميّة، كما وقف رجال الدين الإسلاميّ إلى جانب الأقباط لمقاومة نشاطات الكاثوليك التبشيريّة. وعلى المستوى التجاريّ، أعرضت البيوت التجاريّة الأوروبيّة عن الاستعانة بالأقباط بسبب موقفهم المتشدّد من الإرساليّات. واتّجه الأوروبيّون إلى الأرمن واليهود والشوام في تجارتهم. وظلّ هذا الموقف حتّى أواسط القرن الثامن عشر الميلاديّ.

وخلاصة القول إنّ الأقباط تعاقبت عليهم في الحقبة العثمانيّة فترات من الاستقرار المحدود، كما عانوا المظالم والتضييق، وكانت تُفرَض عليهم الضرائب الباهظة، لا بل اضطُرّوا إلى دفع الجزية بشكل مبالغ فيه في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر.

وتعرّضوا أيضًا للمذابح في الأيّام الأخيرة للحملة الفرنسيّة بتحريض من المماليك. أمّا ظاهرة «المعلّم يعقوب» الذي قيل إنّه انضمّ إلى الحملة الفرنسيّة، ممّا جعل بعض التيّارات السياسيّة المصريّة تنتقد موقف الأقباط السلبيّ من القضيّة الوطنيّة، فإنّ المؤلّف يضعها في سياقها الاجتماعيّ الاقتصاديّ كنتيجة للعلاقات التجاريّة الاقتصاديّة التي ربطت البرجوازيّة المصريّة بالبلاد الأوروبيّة والتي ضمّت مماليك وأرواماً ومسلمين وأقباطًا، والتي جعلت بعضهم يرتمي في أحضان الدول الغربيّة وبعضهم الآخر يعتنق الإسلام هربًا من الأوضاع القاسية. ولكن المهمّ أنّ غالبيّة الأقباط لم يتقوقعوا على أنفسهم كأقلّيّة، ولم ينفصلوا عن التفاعلات الوطنيّة، بل ظلّوا متمسّكين بأصالتهم.

الفصل الخامس: التكامل في بناء مشروع دولة عصريّة

الفصل الخامس (ص ١٠٧-١٤٧) يغطّي مساحة زمنيّة تناولها الأستاذ طارق البشريّ بالتفصيل في كتابه **الأقباط والمصريّون في إطار الجامعة الوطنيّة** (٦٠٠ صفحة) (١٩٨٦). وعلى الرغم من اختلاف المنهج في تناول هذه الفترة التاريخيّة (١٨٠٥-١٩٥٢) التي يطغي فيها المنهج الوصفيّ التوثيقيّ للتاريخ عند طارق البشريّ، في حين يطغي المنهج التحليليّ الاجتماعيّ النقديّ على كتابنا، فإنّ هدف المؤلّفين يتقارب، وهو البحث عن تفاعل عنصرَي الأمّة على مدى هذه الفترة الزمنيّة، والبحث عن اتّجاه «التكامل» أو «الاندماج» بينهما لتكوين الأمّة المصريّة.

يتناول المؤلّف هذا الفصل في جزءين. ففي الجزء الأوّل، وعنوانه «القبط من بداية القرن التاسع عشر إلى ثورة ١٩١٩»، يشير إلى ثلاثة عوامل رئيسة أدّت إلى تغيّرات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة بعيدة المدى في مصر، كما أنّها عجّلت في تدمير العديد من المؤسّسات الموروثة، وأعادت صياغة التركيب الطبقيّ في المجتمع المصريّ في القرن التاسع عشر.

العامل الأوّل: هو قيام محمّد علي (١٨٠٥) ببناء دولة حديثة امتدّت

إلى النصف الأوّل من القرن العشرين، وانعكست التغيّرات الهيكليّة التي أحدثها في جميع المجالات على وضع الأقباط ونقلهم من وضع «الذمّيّين» وأصحاب «ملّة» إلى شركاء في الوطن. فاستعان محمّد علي بهم في الإدارة الماليّة والعديد من مؤسّسات الدولة الحديثة.

فعلى المستوى الاقتصاديّ مثلًا: إستفادت شرائع الأقباط العليا من نظام «الالتزام»، ودخلوا في عداد كبار الملّاك. وفي ١٨٣٧، استفاد صغار الموظّفين الأقباط، كنظرائهم المسلمين، بحصولهم على ٥٠ فدانًا وزّعها محمّد علي عليهم. وفي عهد سعيد، بلغ عدد العائلات القبطيّة، التي ملكت ما بين ألفين وثلاثة آلاف فدان، ٢٧ عائلة، كما عمل الكثير من أثرياء الأقباط في التجارة في نهاية ق ١٩. ولم يمنع ذلك أغلبيّة الأقباط في ظروف قاسية من السخرة والاستغلال.

وعلى المستوى السياسيّ في هذه الفترة، حصع الأقباط للحكم المطلق الذي مارسه محمّد علي على المسلمين والمسيحيّين في البداية. ومع تطوّر الاتّجاه نحو المساواة بين عنصرَي الأمّة، أُسقطت الجزية في العام ١٨٥٥ عن الأقباط في عهد سعيد.

وفي ١٨٥٦، دُعي الأقباط إلى الانخراط في سلك الجنديّة كإخوتهم المسلمين، ودخلوا الحياة النيابيّة سنة ١٨٦٨م ومجلس شورى القوانين في العام ١٨٨٣، وعُيّنوا في السلك القضائيّ وفي مجلس الوزراء في العام نفسه، واشتركوا في عضويّة الأحزاب السياسيّة منذ بدايتها في أوائل القرن العشرين.

وعلى المستوى الثقافيّ، أسّس الأقباط عددًا كبيرًا من المجلّات والجرائد التي كانت تعبّر عن جميع المجالات، بالإضافة إلى النوادي والجمعيّات ذات النشاطات المختلفة. وقد تأثّرت الصفوة القبطيّة بأجنحتها المختلفة بأفكار عصر «التنوير» الفرنسيّ و«الليبراليّة» الإنجليزيّة وبُعد الحضارة المصريّة الفرعونيّ، وذلك من خلال شخصيّتين تُعتبران من روّاد النهضة في مصر: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وأحمد لطفي السيّد،

اللذَين أقاما الجسور بين الإسلام وفكرة المواطنة، ولا على أساس الدين أو العرق. وكانت أفكارهما أساسًا للثورة العرابيّة سنة ١٨٨٢، التي رفعت شعار «مصر للمصريّين»، في وجه التغلغل الأجنبيّ الذي انتهى بالاستعمار البريطانيّ في عام ١٨٨٢.

العامل الثاني الذي كان له تأثير بعيد المدى هو تفتُّح الوعي القوميّ ونموّ الحركة الوطنيّة الديمقراطيّة لمناهضة الاستعمار الأجنبيّ والحكم الاستبداديّ. وقد أدّى الانفتاح على أوروبّا وعمليّات التحديث إلى نموّ الوعي القوميّ مقابل النفوذ الأجنبيّ الذي تزايد في عصر إسماعيل وتوفيق بسبب الديون. وكانت الثورة العرابيّة التي قمعها الإنجليز تعلن عن حالة الثورة التي عمّت المجتمع المصريّ بكلّ فئاته على الحكم المستبدّ والحكم الأجنبيّ.

وحاول الاحتلال الإنجليزيّ إجهاض كلّ شيء يقاومه. ورأى في فضّ عُرى الوحدة الوطنيّة بين الأقباط والمسلمين أوّل الآليّات لتنفيذ مخطّطه في السيطرة على البلاد. وتوافق هذا المخطّط مع تدخّلات الدول الغربيّة الكبرى بحجّة حماية الأقلّيات: فرنسا لحماية الكاثوليك وروسيّا لحماية الأرثوذكس والولايات المتّحدة لحماية البروتستانت. ولجأ الاحتلال إلى التعامل مع الأقباط بمنطق عزلهم عن المسلمين. فاعتبرهم أقلّيّة عرقيّة خضعت لأغلبيّة إسلاميّة وخانت عقيدتها المسيحيّة. وروّج المقولة القائلة بأنّ الحركة الوطنيّة في مصر في وجه الاستعمار هي مجرّد معارضة ذات صبغة دينيّة، فعلى الأقباط أن يبتعدوا عنها. ومن جهة أخرى، حاولت الكنيسة الأمريكيّة احتواء الكنيسة الأرثوذكسيّة المصريّة لتفكيكها.

العامل الثالث: الاحتلال البريطانيّ لمصر ١٨٨٢ وإجهاض الثورة العرابيّة: وقد فرض الاحتلال سياسات اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة أدّت إلى تنمية مشوّهة تابعة للخارج، كما أنّه أمعن في توسيع الهوّة بين الأقباط والمسلمين.

وبعد الاحتلال مباشرة، قامت سلطات الاحتلال بتسريح أغلب

الموظّفين الأقباط من الجهاز الإداريّ، وكانت حجّتهم في ذلك تحديث الجهاز الإداريّ. وفي الواقع كان هذا ردًّا على موقف الأقباط الوطنيّ من الثورة العرابيّة. وأحلّت السوريّين محلّهم. وأوهم كرومر كبار الموظّفين المسلمين بضرورة إحلال المسلمين مكان الأقباط في وظائف الدولة للتوازن في البلاد، في الوقت الذي حاول استمالة بعض أعيان القبط إلى جانبه.

وهكذا مهّدت بريطانيا الطريق لأحداث الفتنة الطائفيّة التي جرت ما بين ١٩٠٨ و ١٩١١ (ص ١١٧-١٢١)، لتُرغم الأقباط على طلب الحماية، بحجّة أنّهم أقلّيّة مضطهَدة.

ففي العام ١٩٠٦، مرّت البلاد بأزمة اقتصاديّة حادّة، فعمّت المظاهرات جميع فئات المجتمع، وشدّدت الحركة الوطنيّة ضغوطها على الاحتلال مطالبةً بالدستور. . . فلجأت سلطة الاحتلال إلى الفتنة، فحرّكت بعض الموالين لها لمهاجمة المسلمين من خلال الصحافة، وتبادلت الصحف الإسلاميّة الهجوم على المسيحيّين. وفي هذا الجوّ المحموم، اغتيل بطرس غالي، رئيس الوزراء القبطيّ، في العام ١٩١٠، تصاعدًا للموقف، ممّا أدّى إلى عقد «المؤتمر القبطيّ» في أسيوط في ٦/٣/ ١٩١١، طُرحت فيه خمسة مطالب رئيسة، منها إسناد الوظائف الإداريّة بحسب الكفاءة بدون تمييز طائفيّ.

وقام المسلمون، ردًّا على هذا المؤتمر، بعقد مؤتمر إسلاميّ في مصر الجديدة من ٢٩ إبريل (نيسان) إلى مايو (أيّار) ١٩١١، رفض فيه المطالب القبطيّة وفنّدها.

ويعلّق المؤلّف على هذه الأحداث بقوله إنّها، رغم عنفها، لم تفصم عُرى التكامل بين عنصرَي الأمّة، كما أراد المستعمرون. ويدلّل على ذلك بأنّها لم ترسّخ «نزعة انفصاليّة» في صفوف الأقباط. ولم تكرّس قيام «طائفة قبطيّة» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة «بقوى خارجيّة». ويبرهن بذلك على صحّة افتراضه الذي سبق أن وصفه في مقدّمة الكتاب من أنّ آليّات التكامل

والاندماج بين المسلمين والأقباط في مصر أقوى من آليّات الانفصال والتنافر، وهذا ما تجلّى في أسمى صورة في ثورة ١٩١٩ التي شارك فيها الأقباط بكلّ فئاتهم وفي مصر كلّها من خلال الوفد الذي تكوّنت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحدها، بغضّ النظر عن الدين. وظهر اسم ويصا واصف ومكرم عبيد ومرقس حنّا. كما ساهم الأقباط في تكريس مفهوم «الشعب الواحد» في دستور ١٩٢٣.

وفي الجزء الثاني من الفصل الخامس، بعنوانه «صعاب على طريق التكامل»، وهو يغطّي الفترة من ١٩١٩ حتّى ١٩٥٢، ارتفعت ثورة ١٩١٩ بقضيّة التكامل بين المسلمين والأقباط إلى قمّة لم تبلغها من قبل. فقد طُرحت مفاهيم جديدة، مثل «الشعب الواحد» و«الجامعة القوميّة» و«حقّ المواطنة». فأصبحت هذه القضيّة حتّى الآن أحد الأطراف المرجعيّة الرئيسة لعنصرَي الأمّة، يتمّ الرجوع إليها كلّما وقعت أزمة بين المسلمين والأقباط.

وبالرغم من ذلك، فقد حدثت في هذه الفترة متغيّرات يعاكس بعضها عمليّة التكامل. وطرح بعضها إشكاليّات هزّت بالعمق تلك التوجّهات السياسيّة والثقافيّة المستقرّة خاصّة عند المثقّفين والفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط. من أهمّها:

١ - توظيف المعتقد الدينيّ كآلية من آليّات الحكم والسياسة، خاصّة من قِبل حزب الأحرار الدستوريّين (نشأ عام ١٩٢٢) والقصر، على عهد الملك فؤاد الأوّل. وقد أدّى ذلك إلى صدور قرار من وزارة الداخليّة في العام ١٩٣٤ وضع شروطًا عشرة لبناء الكنائس. وفي العام ١٩٤٠، صدر قرار وزاريّ آخر يمنع المدرّسين الأقباط من تدريس اللغة العربيّة.

٢ - تعاظم الهجرة الداخليّة من الريف إلى المدينة، بحثًا عن الوظيفة الإداريّة. فتسبّب ذلك في تفاقم المشاكل في المدن، واحتدّ الصراع حول الجهاز الإداريّ الذي كانت تسيطر عليه شخصيّات أجنبيّة حتّى العام ١٩٤٧.

٣- تعمّق الانقسام الثقافيّ في داخل المجتمع بسبب تعدّد الروافد الثقافيّة من مدارس أجنبيّة وحكوميّة وأزهريّة ومسيحيّة إلخ.

٤- البلبلة الإيديولوجيّة، فقد اختلفت التيّارات الفكريّة في تحديد هويّة البلاد الثقافيّة. ومن أهمّ هذه التيّارات، التيّار القوميّ الفرعونيّ، والتيّار البحر متوسّطيّ، والتيّار الأصوليّ الإسلاميّ، والتيّار العروبيّ.

وقد عبّرت هذه المتغيّرات الأربع عن أزمة نظام الحكم المتفاقمة في هذه المرحلة، كما أنّها عبّرت عن عجز هذا النظام في حلّ القضيّة الوطنيّة، وفي تحقيق الأدنى من الحقوق والحريّات والعدالة الاجتماعيّة. ولهذه الأسباب، فقدت الليبراليّة، التي جسّدها في هذه الفترة حزب الوفد، من جاذبيّتها. وانصرف الناس عن هذا الحزب وعن أحزاب الأقلّيّات. فلم يبق أمام الناس إلّا الخيار الطائفيّ. فإمّا الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين وإمّا الانتماء إلى الكنيسة القبطيّة.

وإذا كانت هذه حال مصر في هذه الفترة، فكيف عاشت الكنيسة القبطيّة، كمؤسّسة دينيّة، هذه الظروف التاريخيّة، على غرار ما حدث في المجتمع الأكبر؟ يصف المؤلّف هذه المرحلة، في داخل المؤسّسة الكنسيّة، بأنّها كانت فترة «الصراع بين النزعة الأبويّة المحافظة والنزعة الدستوريّة الديمقراطيّة». والكنيسة المصريّة معروفة بأنّها أشدّ الكنائس محافظة في العالم، بالرغم من ديمقراطيّة الاختيار الذي يتمّ به تنصيب البطريرك القبطيّ في أعلى سلطة في الكنيسة. فمنذ لحظة تنصيبه، يصبح صاحب السلطة المطلقة في أعلى ممارسة لمهامّه حتّى مماته. وتقوم سلطة البطريرك على ركيزتين: إحداهما روحيّة والأخرى زمنيّة. والمعضلة في الركيزة الزمنيّة، التي ترجع جذورها التاريخيّة إلى العصور الوسطى، إلى كونه همزة الوصل بين الدولة وجميع رعاياه، بما يعني ذلك من أبعاد سياسيّة.

وقد بدأ التناقض بين المؤسّسة الكنسيّة في مصر والشعب القبطيّ، مواكبًا نموّ الحركة الديمقراطيّة في مصر. فبضغط البرجوازيّة القبطيّة، أصدر

الأمر العاليّ في ١٨٧٤ لائحة «مجلس الأقباط الأرثوذكس العموميّ»، المعروف «بالمجلس الملّيّ». ونصّ الأمر على أن يتكوّن المجلس الملّيّ من اثني عشر عضوًا يتمّ انتخابهم في جمعيّة عموميّة مكوّنة من ١٥٠ عضوًا، ويرأس اجتماعهم البطريرك. وكان الهدف من هذا المجلس الإشراف على الجانب الزمنيّ من شؤون الأقباط (الأوقاف ـ المدارس ـ الملاجئ . . .) ولم يكن هذا ليُرضي رجال الإكليرس.

وفي العام ١٨٧٥، تولّى كيرلّس الخامس منصب البطريرك، واستمرّ فيه ثلاثة وخمسين عامًا. وكان محافظًا جدًّا. وكانت سنين مليئة بالصراع بينه وبين أعضاء المجلس، أُقصي خلالها عن السلطة البطريركيّة، ثمّ عاد. وظهر تيّار من العلمانيّين معارض للمؤسّسة الكنسيّة من دعاة الإصلاح الكنسيّ.

وتبلورت حركة الاحتجاج على الكنيسة في اتّجاهين: إتّجاه يدعو إلى الإصلاح من داخل الكنيسة، وتزعّمه حبيب جرجس منذ ١٨٩٨ (وقد تُوفّي في ١٩٥١)، وتمحور حول «تدريس مبادئ الدين المسيحيّ» فأدّى إلى ما يُعرف الآن بـ «مدارس الأحد»، وكان هدفه ترقية التعليم وتكوين رجال الدين، ونتج عنه إنشاء الكلّيّة الإكليريكيّة.

وفي ١٩٤٨، بدأ الرعيل الأوّل لمدارس الأحد في إصلاح أعضاء الرهبانيّة القبطيّة الذين عُيّن منهم في ما بعد البابا شنوده بطريركًا، ومنهم الأب متّى المسكين والأنبا صموئيل، وكانوا في أغلبهم خرّيجيّ جامعات. وتخرّج على أيديهم معظم القيادات الكنسيّة.

وأمّا الاتّجاه الثاني، فقد اتّخذ طابعًا سياسيًّا طائفيًّا: تأسّس «الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ» في أواخر الأربعينات، وكان أمينه العامّ المحامي رمسيس جبراوي، ثمّ تنظيم «الأمّة القبطيّة»، وتمّ في عام ١٩٥٢. وكان التنظيم يتّخذ شعارًا موازيًا لشعار الإخوان المسلمين.

ففي عشيّة ثورة ١٩٥٢، كانت البرجوازيّة المصريّة بفصائلها المختلفة

- الوطنيّة والقوميّة والإصلاحيّة والدينيّة - قد فشلت في تعبئة أغليّة الشعب المصريّ حول مشروع قوميّ يدفع قضيّة التكامل بين المسلمين والمسيحيّين إلى الأمام. ورغم ذلك، فإنّ حركة الأقباط في مجموعهم ارتبطت على الدوام بأهداف النضال الوطنيّ. ففي ١٩٣٨، رفض الأقباط قبول الحماية كأقليّة. وفي ١٩٤٨، سقط لهم شهداء في حرب فلسطين. وفي الخمسينات امتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانيّة.

الفصل السادس: ثورة يوليو (تمّوز) ١٩٥٢: بدايات جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات

في حلقة جديدة من حلقات تطوّر العلاقة التاريخيّة بين المسلمين والأقباط، وفي ظلّ متغيّر هامّ (ص ١٥١-١٨٨)، يعالج المؤلّف الأسس الجديدة التي أرستها ثورة التكامل هذه في ظلّ الأوضاع السابقة والمسالب التي شابتها حتّى الآن من ثلاثة جوانب: جانب التأسيس، وعنوانه «ثورة يوليو تطرح أسسًا جديدة للتكامل» (١٥١-١٦٢)، وجانب ما يمكن أن نسمّيه تغيير المسار وما ينتج عنه من تداعيات طائفيّة، وعنوانه «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣-١٧٦)، وأخيرًا جانب تفسير ما آلت إليه الأمور الآن، وعنوانه «الأزمة الاجتماعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦-١٨٨).

ورغم أنّ الساحة مليئة بالكتابات عن ثورة ١٩٥٢، فإنّ المؤلّف يتميّز عن بقيّة الكتابات بأنّه يضع هذه الثورة في سياقها التاريخيّ ولا يتوقّف إلّا عند الجوانب التي تختصّ بموضوعه من حيث اندماج أو عدم اندماج الأقباط والمسلمين، آخذًا في الاعتبار الدراسات القيّمة التي وضعها المستشار طارق البشريّ وغيره.

في ما يختصّ بالجانب الأوّل (١٥١-١٨٨)، يُثبت الكاتب ما هو الموقف الإيجابيّ الذي اتّخذته غالبيّة الأقباط من الثورة وترحيبهم بها. فباستثناء كبار الملّاك الزراعيّين وكبار الرأسماليّين، توافقت أهداف الثورة الستّة مع مصالح طبقات الأقباط والمسلمين الوسطى والصغيرة، لما تمثّله

من ضرب لمصالح التحالف الاستعماريّ مع السراي والبرجوازيّة المصريّة الكبيرة بمختلف أجنحتها. وهي مطالب كانت تشكّل جوهر أهداف النضال الوطنيّ والاجتماعيّ.

ويرى المؤلّف أنّه، رغم أنّ تنظيم «الضبّاط الأحرار»، الذي قام بالثورة، كان يمثّل جبهة من ممثّلي التيّارات الإيديولوجيّة المختلفة (وطنيّة - ديمقراطيّة - إسلاميّة - ماركسيّة)، فإنّه واجه صعوبات متعدّدة، منها جهل المواطنين بكلّ فئاتهم لشخصيّات التنظيم، وغياب قاعدة مدنيّة منظّمة في وسط الجماهير، وأخيرًا صعوبات تطبيق مبادئ الثورة الستّة، نظرًا إلى تباين إيديولوجيّة التنظيم.

وإذا كانت غالبيّة الأقباط قد تجاوبت في البداية مع الثورة، فإنّ الأسباب السابقة جعلت المتعلّمين والمثقّفين منهم يتحفّظون ويتردّدون تجاهها. ذلك بأنّ طبيعة التنظيم وعدم وضوح رؤيته في السنوات الثلاث الأولى، وغياب الأقباط من هذا التنظيم على كلّ مستوياته التنفيذيّة والتشريعيّة، وقربه من جماعة الإخوان المسلمين، وعدم حلّها كبقيّة الأحزاب، اعتبرت في ما بعد موجّهة ضدّ الأقباط، خاصّة وأنّ قطاعات من الفئات الوسطى القبطيّة ارتبطت بروابط المصلحة أو الفكر بالنظام الليبراليّ القديم.

وقد استطاعت الثورة أن تحلّ أزمة الثقة هذه بينها وبين الأقباط، بمجموعة من الإجراءات التدريجيّة في الخمسينات والستّينات. فعلى الصعيد السياسيّ، أدّى عزل النفوذ السياسيّ البريطانيّ وإسقاط النظام الملكيّ وعزل الأحزاب الموالية للقصر إلى إزالة أهمّ مصادر التميز الطائفيّ. وعلى الصعيد الاجتماعيّ، تمّ ترسيخ مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين من خلال مجّانيّة التعليم وإلحاق جميع الخرّيجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب العمل. وفي مجال الثقافة، لمع كثير من أسماء الأقباط في الصحافة والأدب. وعلى المستوى الدينيّ، صرّح عبد الناصر ببناء ٢٥ كنيسة في العام، متجاوزًا «الخطّ

الهمايونيّ». ورفضت الثورة الحلف الإسلاميّ الذي تزعّمته السعوديّة وأمريكا.

وعلى الرغم من النقد الذي وُجّه إلى ثورة يوليو (تمّوز) - شرقًا وغربًا - فإنّ المؤلّف يرى أنّها أضافت دفعة جديدة للمزيد من التكامل القوميّ بين المسلمين والأقباط.

الجانب الثاني «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣-١٧٦): تولّدت آمال عريضة في السنوات الخمس الأولى لحكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١) في تعزيز التكامل بين المسلمين والأقباط، إذ وقعت في هذه الفترة ثلاث أحداث إيجابيّة: صدور الدستور الدائم في ١١/٩/١٩٧١، وحرب أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٧٣ وما افترضته من تلاحم، خاصّة في قطاع الشباب، بين عنصري الأمّة من أجل التحرير، ثمّ المحاولة المتعثّرة لتطوير الحزب الواحد.

إلّا أنّ الانعطافات الحادّة، التي أدخلها السادات على التوجّهات الاقتصاديّة والسياسيّة الداخليّة في مصر، أجهضت وعطّلت ما كان متوقّعًا من الأحداث الثلاثة. لا بل شهدت البلاد توتّرًا بين المسلمين والأقباط في نهاية السبعينات لم تشهد له البلاد مثيلًا منذ بداية القرن التاسع عشر.

فعلى المستوى الاقتصاديّ، صدر القانون الشهير المعروف بقانون «الانفتاح» عام ١٩٧٤. فأعاد مصر للاندماج في السوق العالميّة، بما يعني ذلك من سيطرة المؤسّسات الاقتصاديّة العالميّة. وبرزت الرأسماليّة التجاريّة والطفيليّة بصورها المختلفة في داخل البلاد كحليف للرأسماليّة العالميّة.

وعلى المستوى السياسيّ، أدّت السياسة الاقتصاديّة الجديدة بالضرورة إلى التحالف مع القوى المحافظة التي كانت قد عزلتها الثورة في الداخل، كالوفد والإخوان المسلمين، وفي الخارج السعوديّة.

وأدّى تطبيق هذه السياسات في الواقع إلى مقاومة ضارية من قبل الطبقات والفئات والقوى السياسيّة والاجتماعيّة التي ارتبطت بالمشروع الناصريّ في الخمسينات والستّينات. فما كان من السادات إلّا أن ردّ على

هذه المقاومة في اتّجاهين: الاتّجاه الإيديولوجيّ برفعه شعار «العلم والإيمان»، مقابل «المادّيّة والإلحاد»، وأضاف إلى الدستور مادّة «الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ من مصادر التشريع»، وعُدِّلت في ١٩٧٩ لتصبح «المصدر الرئيسيّ للتشريع». والاتّجاه الثاني على مستوى القوى السياسيّة، إذ أطلق سراح المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين. وأنشأ «الجماعة الإسلاميّة» في ١٩٧٢ بالتنسيق مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب، للوقوف ضدّ الناصريّين والماركسيّين، في الجامعات خاصّة.

وهذا التوجّه الجديد، المحكوم بالشريعة الإسلاميّة، دفع الأقباط وغيرهم إلى تساؤلات جذريّة. فما هو محتوى مقوّمات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيّين؟ خاصّة وقد ظهر ثانية نموذج العصور الوسطى الذي يعرّف المسيحيّين بأنّهم «أهل ذمّة»، كما قدّمه قادة الإخوان المسلمين كالشيخ محمّد الغزالي ود. أحمد يوسف. وتراجع مفهوم «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنيّة».

وتصاعدت الأزمة بين المسلمين والأقباط على صعيد الواقع المعاش، ودعا بعض القضاة وغالبيّة طلبة الجامعات إلى تطبيق الشريعة. وتبلور هذا الاتّجاه في التصعيد في كتاب «الفريضة الغائبة» للجهاد الذي اغتال السادات في ٦ أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٨١، بعد أن كفّر المسلمين لابتعادهم عن الشريعة، وألغى حتّى صفة «الذمّيّة» عن المسيحيّين. فلم يبقَ أمامهم إلّا الإسلام أو الموت.

وهكذا وصل التكامل إلى طريق مسدود في بداية الثمانينات. فالمسلمون عزموا على الجهاد والمسيحيّون على الاستشهاد.

الجانب الثالث «الأزمة المجتمعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦-١٨٨): يستند فيه المؤلّف إلى الخبرة التاريخيّة في العلاقة بين الأقباط والمسلمين، وتطبيق مناهج علم الاجتماع في تحليل هذه الظاهرة الطائفيّة وتفسيرها منطلقًا من معالجتها «كأزمة مجتمعيّة». ومَن درس التاريخ يستخلص أنّ التفاعل بين الجماعتين المسيحيّة والإسلاميّة عاش في معظم

الأحيان علاقات التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل. وهذه المصطلحات كلّها مقتبسة من علم الاجتماع.

ويستخدم مصطلح «الأزمة المجتمَعيَّة» ليفسِّر ما حدث في السبعينات. فإنّ هذه الأزمة تبدأ في زاوية محدودة ومعيَّنة - وهي، في حالتنا، الأزمة الاقتصاديَّة - وتعمَّم بعد ذلك لتشمل جميع نواحي الحياة حيث ينشأ ما يُسمّى «الانقباض الاجتماعيّ»، وهو يعني بدوره «تفكّكًا في البنيان الاجتماعيّ»، وعجز السلطة بوجه خاصّ على أداء واجبها، وتدهور معنويّاتها. وهذا ما حدث في السبعينات.

وقياسًا بالأزمات السابقة في تاريخ مصر، وآخرها الأزمة الاقتصاديَّة التي مرّت بها مصر عام ١٩٠٥، وأدّت إلى فتنة ١٩٠٨-١٩١١، يحاول المؤلِّف أن يشخِّص العوامل الداخليَّة والخارجيَّة التي أدّت إلى أزمة السبعينات، مستعينًا بعلم الاجتماع.

العوامل الداخليَّة: من مظاهرها «انحراف سخط الجماهير» نحو جماعة اجتماعيَّة تؤخذ ككبش فداء. فيوجّه صاحب السلطة غضب الجماهير إلى الأغيار الدينيّين. وظهر ذلك في الاعتداءات المتكرِّرة والعنيفة على الأقباط بكلّ فئاتهم، سواء في الجامعات أم في القرى والمدن.

والمظهر الثاني هو النقد الذي وُجّه إلى الأقباط بحجّة «عدم اتّساق المكانة»، أي تذكيرهم بوضوح أنّهم ذمّيّين، فعليهم ألّا يتخطّوا حدودهم في داخل المجتمع الإسلاميّ. والمظهر الثالث هو تحميل الأقلّيّة القبطيَّة مسؤوليَّة ما حدث، أي أنّهم هم سبب الأزمة الاقتصاديَّة. والمظهر الرابع تصاعد التوتّر لدى الطبقات المتضرِّرة من الحراك الاجتماعيّ إلى أعلى أو تدنّيه إلى أسفل. والمظهر الخامس هو كثافة الهجرة إلى المدن، وازدياد البطالة بين المتعلّمين، وتدنّي مستويات المعيشة، بالإضافة إلى الهجرة إلى الدول العربيَّة وفساد القيم التقليديَّة في الأسرة المصريَّة، وأخيرًا عجز الدولة المصريَّة على القيام بواجباتها، وتحريض الجماعات الإسلاميَّة على تصفية خصومها السياسيّين.

في ظلّ هذه العوامل الداخليّة التي تعبّر عن وجود الأزمة الاجتماعيّة، تكون سمة المجتمع الغالبة عدم القدرة على نفي أو تحييد المؤثرات الخارجيّة التي تعدّدت مصادرها ومستوياتها في عقد السبعينات.

وأهمّ هذه العوامل الخارجيّة:

١- تغلغل الأوساط اليمينيّة الغربيّة في مصر للتأثير في العلاقة بين الأقباط والمسلمين من خلال المؤسّسات الدينيّة، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة.

٢- إندلاع الحرب الطائفيّة في لبنان (منذ ١٩٧٥)، ممّا رفع درجة الهواجس بين المسلمين والمسيحيّين في مصر.

٣- شكّل قيام الثورة الإيرانيّة عند الجماعات الإسلاميّة في مصر حُلمًا قابلًا للتحقيق.

٤- دور أقباط المهجر ونزعتهم الانعزاليّة، خاصّة «الهيئة القبطيّة الأمريكيّة» في نيوجرسي (تأسّست ١٩٧٤) وما قامت به من اتّصالات مشبوهة.

ويختم المؤلّف هذا الفصل بتفاؤل حذر، وإن كان يُثبت أنّ الأقباط، رغم ما يعانوه، لم يصلوا إلى حدّ المطالبة «بوطن قوميّ» على مثال اليهود. هذا بالإضافة إلى خبرة الاندماج التاريخيّة التي عزّزتها المؤسّسات التي وضعها محمّد علي (١٨٠٥)، بالإضافة إلى اندماج الأقباط في جميع التطوّرات الوطنيّة (١٨٨٢ و١٩١٩ و١٩٥٢)، وفي الحروب التي شنّها إسرائيل.

الفصل السابع: إشكاليّة مطروحة: الإثنيّة والأقلّيّة

يكرّس المؤلّف هذا الفصل السابع والأخير (ص ١٩١-١٩٩) لقضيّة هامّة وخطيرة تتعلّق بوضع الأقباط كأقلّيّة في مصر. وهو يودّ أن يوضح من الناحية النظريّة ما هي المعاني المختلفة التي تثيرها الدراسات الاجتماعيّة حول مفهوم «الأقلّيّة والإثنيّة»، لتحصين المصريّين ضدّ المفاهيم التي تحوط بهذه المصطلحات، حتّى لا تصبّ في خانة «تكريس الصراع» على المستوى السياسيّ. يعالجه في ثلاث نقاط: «عن مفهوم الإثنيّة» و«عن

مفهوم الأقلّيّة». ثمّ «ختام ومحاولة نظرة مستقبليّة».

أمّا «الإثنيّة»، فإنّ المؤلّف يرفض صفة «الأبديّة» والجمود التي يدعو إليها علماء الأنتروبولوجيا في الشرق والغرب في تعريفهم إثنيّة معيّنة، باعتبارها «جماعة من السكّان، فرعيّة أو صغيرة، تعيش في مجتمع أكبر. تربط أفراد هذه الجماعة وتوحّد بينهم روابط العرق والثقافة واللغة والدين والعادات». ويضيف إليها عوامل البيئة المحيطة بهذه الجماعة بجانبيها الجغرافيّ والاقتصاديّ. ويبيّن أنّ صفة «التجانس» حكمت المنظومة الإثنيّة الاجتماعيّة في مصر منذ البداية. وتظهر الخصوصيّة المصريّة في ثبات العنصر الجغرافيّ الطبيعيّ والتركيبة الاقتصاديّة الاجتماعيّة الإيديولوجيّة التي تعاملت معها الهجرات العربيّة (الزراعة ـ المشترك القرويّ ـ التوحيد).

وأمّا اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ، فهما يُعتبران إضافتين إلى إثنيّة المجتمع المصريّ العربيّة، مع الخصوصيّة المصريّة.

فإنّ تغيير اللغة عند المصريّين لم يتمّ كأداة اتّصال بين قوميّات متعدّدة، كما هو الأمر في الهند، ولكنّه تمّ أساسًا كاحتياج لتطوير ما في ثقافتها من أشكال أساسيّة، وهي وظيفة اللغة بصفتها عنصرًا هامًّا من عناصر تكوين الإثنيّة.

وبالرغم من الاختلاف في العقائد والطقوس، فإنّ الجانب الأخلاقيّ، بالإضافة إلى دين الشعب (الأولياء والقدّيسين)، يشكّل أرضية مشتركة تجلّت في استمراريّة الحياة بين المصريّين في مختلف مستوياتها البيولوجيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، ممّا كان حاسمًا في ترسيخ التكامل بين المسلمين والمسيحيّين على مرّ الأجيال. والتاريخ يشهد أنّه، حتّى في أحلك الساعات، لم يكن واردًا عند الأقباط تلك «النزعة الانفصاليّة» أو «الانعزاليّة» بصفتهم الإثنيّة. والمطلوب الآن هو التميز، في أسباب الصراع، بين ما هو اجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ. والشعب المصريّ شعب واحد.

وأمّا «الأقلّيّة» القبطيّة، فلا تدخل في التصنيفات والتعريفات المتداولة في الدراسات السوسيولوجيّة الغربيّة، لأنّ «إقامتهم ليست محدّدة في رقعة جغرافيّة معيّنة في الوطن، ولا توجد لوائح تمييزيّة ضدّهم، وليس لهم مجال خاصّ في تقسيم العمل الاجتماعيّ، ولا يختصّون بالمهن الوضيعة، ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامّة، ولا يجري فرض ثقافة لغويّة عليهم»

فالشعب المصريّ واحد وعليه أن يحافظ على هذا التماسك ضدّ الدراسات التي تتنبّأ بسيادة الهويّة العرقيّة «والهويّة الدينيّة»

وفي الختام «محاولة لإلقاء نظرة مستقبليّة» (٢٠٣-٢١١). يلخّص المؤلّف موقفه، الذي حاول أن يدلّ عليه طوال الكتاب، بإثباته أنّ مجموع خبرة الأقباط والمسلمين التاريخيّة المشتركة جعلت التكامل بين الاثنين يشكّل حجر الزاوية التي تجسّدت في ظاهرتين رئيسيّتين. ظاهرة «التجانس» بين سكّان البلاد وظاهرة «الإحساس والوعي للمصير المشترك ورفض تقسيم الوطن». وهذا ما يفسّر قدرة الشعب المصريّ على تجاوز الأخطار الخارجيّة التي كانت وما زالت سببًا للتوتّر والصراع. وهاتان الظاهرتان هما ما للماضي من ميراث حيّ، وهما تساعدان على استقراء المستقبل.

ويؤكّد المؤلّف أنّ المجتمع المصريّ يتعرّض لنوعين من الأخطار يؤثّران بعمق في مستقبل التكامل الإسلاميّ المسيحيّ وفي مستقبل البلاد. فالخطر الخارجيّ ممثّل في الرأسماليّة العالميّة بقيادة أمريكا والصهيون الخارجيّ والعرب المرتبطين بهما عن وعي أو عن جهل من الداخل. والهدف هو تفتيت الوطن العربيّ وربطه بالسوق الاستهلاكيّة ومنعه من إنتاج التكنولوجيا، لتختلّ معاير المجتمع.

ويختم باحتمالين للمستقبل، واقتراح للانطلاق والمحافظة على آليّات التكامل. الاحتمال الأوّل استمرار «الأزمة المجتمعة» وتراجع التكامل. والثاني ظهور حركة سياسيّة ديمقراطيّة تعرض أسسًا للإصلاح الاجتماعيّ الاقتصاديّ تتبنّاه خمس فئات عريضة من الطبقات الشعبيّة والوطنيّة، يقوم

على ردّ الاعتبار للاتّجاه المناهض للأمبرياليّة وحلفائها في الداخل. والتركيز على الصناعة والزراعة لتغطية الاحتياجات الشعبيّة، وقيام التعدّديّة الحزبيّة الصحيحة وإصلاح التعليم. وأمّا الاقتراح فهو طرح قضيّة «تجديد الحضارة العربيّة الإسلاميّة»، تقوم على تجديد مفهوم «التنمية المستقلّة ومفهوم القوميّة العربيّة ومفهوم الديمقراطيّة».

الخاتمة

وفي النهاية، وعلى الرغم من الصورة الإيجابيّة التي يرسمها المؤلّف للعلاقة بين المسلمين والأقباط في هذا الكتاب، فإنّ هناك أكثر من قضيّة يجب أخذها في الاعتبار.

أهمّها قضيّة الهويّة، فإنّ هويّة الأقباط العربيّة، كما يعرضها المؤلّف، هي مثار جدل كبير في الأوساط القبطيّة أوّلاً، ثمّ عند الغالبيّة الإسلاميّة. وذلك خاصّةً بسبب عدم قدرة المسلمين والأقباط على مواجهة المشكلات التي تطرحها عليهم الحداثة بما تحمله من قيم ومفاهيم غير تقليديّة. فإذا كان الأقباط في غالبيّتهم يرفضون هذه «العروبة» التي تجرّدهم من ميزة أساسيّة تعوّضهم عن عقدة «الأقلّيّة العدديّة»، فإنّ المسلمين، وخاصّة الطبقات الشعبيّة والتيّار الإسلاميّ، ترفض العروبة كوعاء وتفضّل عليها «الهويّة الإسلاميّة».

وبينما يتحصّن الأقباط في مقولة «ورثة السلالة الفرعونيّة» ليُثبتوا انتماءهم الأصيل إلى الأرض المصريّة، ويقولون بأنّهم متميّزون عن المسلمين بهذه الصفة، لأنّ المسلمين فقدوا ميزة «مسيحيّتهم» في عصور التحوّل وبالتالي لم يصمدوا للاضطهادات، فإنّ المسلمين تحصّنوا وراء «أغلبيّتهم العدديّة»، وبالتالي، وراء أحقّيّتهم في تسيير أمور البلاد بكلّ عناصرها السياسيّة والثقافيّة والدينيّة: «الإسلام هو الحلّ».

ومن هنا، فإنّ «الأزمة المجتمعيّة»، التي يتحدّث عنها المؤلّف كمقولة لتفسير ما يحدث الآن، لا تكفي لشرح أبعاد الخلاف. والدليل على

ذلك عنوان الكتاب نفسه. فالمشكلة الأساسيّة هي مشكلة «هويّة»، لا مشكلة اقتصاد أساسًا. وأمّا الأنساق التي تحدّث عنها بقدر ما فيها من الرصانة العلميّة، فإنّها تبيّن أنّ «قوّة الموروث التاريخيّ السلبيّ» (عصور الاضطهادات وآليّات الاندماج التي كانت أسبابًا للتحوّل إلى الإسلام وإلى العروبة على مستوى الدين واللغة) تظلّ تفعل فعلها في الوقت الحاضر على مستوى السلوك اليوميّ، وما زالت عوامل التكامل، على الأقلّ في الوقت الحاضر، أدنى من المستوى. . . إلّا أنّ الشواهد الأخيرة تبيّن أنّ تيّار التعقّل والاتّزان سيطغي في النهاية على تيّار التشرزم والعنف والإرهاب.

La Génération de la relève
3. La pédagogie éthique
Sous la direction de:
Louise-Marie Chidiac, Abdo Kahi, Antoine N.Messarra
Publications du Bureau pédagogique des Saints-Cœurs, Beyrouth, 1993, 503 pages

التربية الخُلُقيّة

هو الجزء الثالث من سلسلة «جيل الطليعة». وقد سبقه جزء أوّل بعنوان تربية متجدِّدة لشباب لبنان اليوم (١٩٨٩) وجزء ثانٍ بعنوان التربية المدنيّة (١٩٩٢). ويحتوي الجزء الثالث على وقائع الندوة التي نظمّها قسم الأبحاث في المكتب التربوي لراهبات القلبين الأقدسين بين الرابع والسادس من حزيران ١٩٩٢. والنصوص بالعربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

شارك في الكتاب ثمانون مؤلّفًا وهو يشتمل على تحقيق اجتماعيّ حول القواعد السلوكيّة في المجتمع اللبنانيّ في ما يتعلّق بالشأن العامّ، ودراسات ميدانيّة حول نظام القيم، وتطبيقات صفّيّة وخارج الصفّ على المستويّين المدرسيّ والجامعيّ حول مختلف مكوّنات التربية الخلقيّة. يجمع الكتاب البحث الأصيل والتطبيق العمليّ، وهو يربط البحث بالمجتمع واحتياجاته في مرحلة السِلم والإعمار.

ينفّذ البرنامج بدعم من «مركز البحوث للإنماء الدوليّ» في أوتاوا، وبالتعاون مع مديريّة «البعثة البابويّة» في لبنان ومصلحة التعاون الثقافيّ والتقنيّ في السفارة الفرنسيّة في لبنان.

شارك في أبحاث ونشاطات البرنامج مجموعة من الشباب، ويحتوي الكتاب على مساهماتهم المميّزة وأبرزها وقائع حلقة نقاشيّة بعنوان: «الشبّان اللبنانيّون: مَن هم وماذا يريدون؟». جمعت الحلقة ٣١ شابًّا من مؤسّسات تعليميّة مختلفة ومعلّمين وأساتذة جامعيّين (ص ٢٢١-٢٤١). ويَعتبر البرنامج أنّ الشباب ليسوا مجرّد شريحة اجتماعيّة بل مشاركين ومساهمين كاملين في العمل الاجتماعيّ.

يهدف برنامج «جيل الطليعة» إلى دراسة أوضاع وتطلّعات الشباب اللبنانيّ بين ١٣ و٢٧ سنة من خلال تحقيقات اجتماعيّة، واستخلاص التغيّرات الضروريّة في التربية المعيوشة، وإجراء تطبيقات نموذجيّة صفّيّة وخارج الصفّ حول هذه التغيّرات. شملت

التطبيقات الأربعون الواردة في كتاب التربية الخلقيّة ما لا يقلّ عن ٢٠ ٠٠٠ تلميذ وطالب من مختلف المناطق اللبنانيّة.

ضرورة التمييز

يميّز المؤلّفون بوضوح - ولكن دون الفصل - بين الخلقيّة والدين. يبرّر التمييز عدّة اعتبارات أبرزها أنّ البشريّة أنتجت، بواسطة مفكّريها وكتّابها وتشريعاتها واتّفاقاتها الدوليّة حول حقوق الإنسان وفي العلوم الإنسانيّة عامّة، مجموعة قواعد سلوكيّة تحظى بالإجماع من أجل رعاية العلاقات الإنسانيّة في مجتمع منظّم. تدرس الخلقيّة القواعد المعياريّة للسلوك الإنسانيّ وتستند إلى التبرير العقلانيّ والتجريبيّ الذي ينحو إليه الإنسان المعاصر.

تحت عنوان «الشباب اللبنانيّ الباحث عن مرجعيّة» يبرّر الدكتور أنطوان مسرّة، الأستاذ في الجامعة اللبنانيّة ومنسّق أبحاث البرنامج، موضوعَ الكتاب بقوله: «موضوع التربية الخلقيّة هو أكثر آنية في لبنان. يشكو الشاب اللبنانيّ الذي يراوح عمره بين ١٣ و٢٧ سنة من فقدان المرجعيّة ويشكو من افتقار المجتمع اللبنانيّ إلى نماذج قيميّة. زعزعت الحرب الارتباط بين الجهد المبذول والارتقاء الاجتماعيّ». وتقول لويز ماري شدياق، مديرة البرنامج: «تعطي التربية الخلقيّة للكلمة معناها وأصالتها، لأنه لا خلقيّة دون مصداقيّة».

تعرض مقدّمة الكتاب إشكاليّة التربية الخلقيّة وواقع الشباب اللبنانيّ (السفير البابويّ بابلو بوانتي، ميريام صليبا، لويز ماري شدياق، فرنسوا فرح، الملحق الثقافيّ الفرنسيّ ألان بواميري، مدير البعثة البابويّة في لبنان عصام بشارة، أنطوان مسرّة، دانيال عبيد).

مكوّنات التربية الخلقيّة

تُعرض في القسم الأوّل مختلف مكوّنات التربية الخلقيّة (أنطوان مسرّة، منير شمعون، ماري كريستيان مقصود، فارس ساسين، الياس نسيب مطر، بطرس لبكي، الياس معلوف، ماري تريز خير بدوي، ليليان بركات، طارق زيادة، الياس مطر، نبيل أيّوب، دلال بزري، ملحم شاوول).

عنوان القسم الثاني: «خصائص الشباب اللبنانيّ اليوم» وفيه محتوى الدراسة الأوّليّة حول إدراك اللبنانيّين للشأن العامّ (عبدو قاعي، جوزف خوري، كارول طبّال) وتحليل محتوى ٦٠٠ شهادة لشباب لبنانيّين حول العلاقات المعاشة (أنطوان مسرّة).

وفي القسم الثالث والأهمّ من الكتاب، وعنوانه: «تطبيقات صفّيّة خارج الصفّ حول التربية الخلقيّة»، شارك ٣٧ مؤلّفًا من أساتذة الجامعات والمعلّمين في مختلف المراحل التعليميّة، وتولّوا إجراء تطبيقات صفّيّة وخارج الصفّ في المستويات المدرسيّة والجامعيّة حول مكوّنات التربية الخلقيّة.

ما هي مكوّنات التربية الخلقيّة؟ يصنّفها الكتاب كما يلي:

أوّلًا: **الارتقاء إلى الحياة الشخصيّة**: الضمير الأخلاقيّ، العقلانيّة في عالم تتعدّد فيه الخيارات، التحكيم في مواجهة الميل إلى التماثل، الشجاعة والتقرير، إثبات الذات والثقة بالنفس، الإرادة وضبط النفس، حبّ العمل والجهد والارتقاء (المنافسة، والتضامن في العمل الجماعيّ)، الواجبات تجاه الجسد، الواجبات تجاه النفس، تهذيب الشعور والذكاء والإرادة، المصارحة والصدق، تحمّل المسؤوليّة، الحرّيّة، الصبر، السعادة...

ثانيًا: **قواعد العلاقات الإنسانيّة**: العلاقات العائليّة ومع الغير، الغيريّة، الاستقامة، احترام الآخر، الاستماع إلى الآخر، التفاوض، احترام النظام، العدالة، المساواة، التضامن، المسؤوليّة الجماعيّة، العلاقات العائليّة، التربية الجنسيّة، المساواة بين الجنسين وصورة المرأة، القيم التي تنقلها التنشئة بشكل عامّ، العلوم والمناتيّة، الأخلاقيّات المهنيّة، أخلاقيّة الحياة الاقتصاديّة، الإنسان المستهلك، الملكيّة الفرديّة، المال...

إقتُرحت الوسائل التالية للعمل التربويّ: ورشات مطالعة تهدف إلى تنمية الإدراك الخلقيّ، المعارض حول مواضيع مختارة، الأعمال التوثيقيّة، شرح نصوص أدبيّة واستخلاص مغزاها، اقتراح مواضيع إنشاء حيث يعبّر التلامذة عن آرائهم في مسائل أخلاقيّة.

في الكتاب رؤية متجدّدة للأدب العربيّ وتعليمه كوسيلة نقل القيم الإنسانيّة (الياس مطر، نبيل أيوب، سامي منى) ونشاطات صفّيّة حول صورة الآخر (جيزال مراد)، ونشاطات حول الشجاعة والمسؤوليّة والاستقامة والعمل والحرّيّة والعدل والخلقيّة المهنيّة... (محمّد يوسف القاضي، عايدة حرب، ماي الحاج بطرس، ماري تريز فرح، حسين حمادة، إيلي مسرّة، جورج لبشع، نهاد ناكوزي، ميشال خطّار، توفيق رشيد الهندي، أنيسه الأمين، سهام بوّاب، عبد الكريم جمعه...)

تحت عنوان «إشكاليّة المناهج العربيّة وقيم الأدب والبرامج، عرض الياس مطر، منسّق اللغة العربيّة وآدابها في المكتب التربويّ لرهبنة القلبين الأقدسَيْن، بعض القيم التي تحتويها مؤلّفات من التراث الأدبيّ العربيّ وقال: «بمثل هذه القيم يزخر الشعر العربيّ. يمكننا أن نضع منهجًا ذا ثلاثة اتّجاهات، واحد تاريخيّ يحقّق المعرفة، وواحد اطّلاعيّ يحقّق اكتشاف الأغراض الأدبيّة، وواحد قيميّ يحقّق للتلاميذ كنزًا وجدانيًّا وفكريًّا. واجبنا إخراج الأدب العربيّ من دائرة الرتابة وتقريبه من وجدان تلاميذنا وعقولهم». ويتساءل سامي منى، معلّم في الثانويّة الرسميّة في اللبوة (رأس بعلبك): «لماذا البحث في الغزو والنهب والسلب من دون النظر إلى الجانب المشرق في الأدب العربيّ؟»

يجيب الكتاب بالبحث والتطبيق عن المعضلة الجوهريّة في المجتمع اللبنانيّ وهي التالية كما يطرحها منسّق البرنامج: «كيف يمكن الإنسان الحريص على مبادئه في بلدٍ صغيرٍ كلبنان، حيث الناس يعرفون بعضهم بعضًا، أن يحافظ على علاقاته الاجتماعيّة وعلى حرارتها في إطار تطبيق القاعدة والقانون؟ يبدو لمَن يعيش هذه المأساة أنّ السؤال هو من نوع الأحجية. إنّها معضلة رجل السياسة اللبنانيّ الذي يتمتّع بصفات رجل الدولة، والقاضي،

والموظَّف ومدير المؤسّسة أو المدرسة أو المعهد، أو مدير عقار في ملكيّة مشتركة، أو ربُّ عائلة في العائلة اللبنانيّة الممتدّة. ما العمل؟ إذا انتقلنا من المسايرة المشبوهة إلى القاعدة المدروسة والعادلة في علاقاتنا وعلى كلّ المستويات فإنّنا نحافظ على حرارة علاقاتنا الإنسانيّة وشفافيّتها وينحسر التداخل الوخيمُ العواقب بين مصالحنا الفرديّة الضيّقة والشأن العامّ. ليس من المفارقة أنّ العدول عن شخصنة بعض المواضيع يحافظ على صفاء العلاقات الإنسانيّة. فالقاعدة تنظّم الحياة العامّة وتحمي العلاقات الخاصّة. يمكن معالجةُ العديدِ من المشاكل والحفاظ على حرارة علاقاتنا إذا أصبح بالإمكان القولُ لجمهور أصدقائنا ومعارفنا ومعارف معارفنا وجيرانِنا وجيرانِ جيرانِنا وأقاربنا والمقرّبين إلينا، عندما يطلبون ويطالبون بمساومة مشبوهة: وماذا يقول النظام؟».

أنطوان نصري مسرَّة

Théorie générale du système politique libanais

Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement
par Antoine Nasri Messarra
Editions Cariscript, Paris, 1994, 406 pages

النظريّة العامّة في النظام السياسيّ اللبنانيّ، تأليف البروفسور أنطوان نصري مسرَّه

هذا الكتاب، المؤلَّف بالفرنسيّة، دراسة مقارنة لأسس وأطر التغيير في نمط حكم مبنيّ على المشاركة. وهو يغني ويكمّل مؤلَّفات سابقة للدكتور مسرَّه تنحو المنحى نفسه، منها: البنية الاجتماعيّة للمجلس النيابيّ اللبنانيّ، النموذج السياسيّ اللبنانيّ واستمراريّته، مجتمع المشاركة، التربية الدينيّة في المجتمع المتنوّع الأديان.

في الكتاب ثمانية فصول: الدستور اللبنانيّ والبناء القوميّ بالمواثيق ـ الفدراليّة المندمجة ـ نظام الأحوال الشخصيّة كإطار دستوريّ ـ وظائف المجلس النيابيّ وظاهرة «مجالس» الطوائف ـ النظام اللبنانيّ وحقوق الإنسان ـ معضلة المساواة والمشاركة ـ تحدّيات العيش المشترك تجاه الإتنو إستراتيجيّة المعاصرة ـ نظريّة الدولة في الأنظمة الائتلافيّة.

تكمن أهمّيّة هذا الكتاب الموسوعيّ في أنّه يطرح إشكاليّة النظام الائتلافيّ في الحكم، ضمن إطار تاريخيّ واسع عصريّ ومقارن. فتكاثر النزاعات العرقيّة والطائفيّة في الكثير من بلدان العالم (السودان، رواندا، يوغسلافيا السابقة، الاتّحاد السوفياتيّ السابق، إلخ، فضلاً عن لبنان)، يجعل من الخبرة اللبنانيّة العريقة في نظام تقاسُم السلطة، نموذجاً يُحتذى. وقد سبر الدكتور مسرَّه أغوار تلك الخبرة بمهارة، ولا عجب فكتابه يتميَّز بنظرته الهادئة إلى الوقائع، وبتحاليله الرصينة التي لا تخلو من التطلّعات الجريئة.

أ. ك. حشيمه

Bilan des guerres du Liban 1975-1990

par Boutros Labaki et Khalil-Abou Rjeily
Editions l'Harmattan, Paris, 1993, 256 pages

حصيلة حروب لبنان ١٩٧٥-١٩٩٠، تأليف بطرس لبكي وخليل أبو رجيلي

الهدف الأوّل لهذا البحث العلميّ هو عرض موضوعيّ للخسائر التي لحقت بلبنان إبّان سنوات الحرب، «إذ إنّ الوسائل الإعلاميّة اكتفت بالحديث عن أوجه الحرب الأكثر إثارة على الصعيدين العسكريّ والأمنيّ (الميليشيات وجيوش الاحتلال والتفجيرات والسيّارات المفخّخة والخطف والقصف والجرائم والاغتيالات وتهريب المخدّرات...)، دون النظر إلى نتائجها العميقة» (ص ١٠). لذلك أصبح من الضروريّ عرض الواقع والوقائع أمام الرأي العالميّ، بالاستناد إلى الأرقام وتطوّر الأحداث، وكذلك صار ملحًّا أن يعرف اللبنانيّ والحكومات والرأي الدوليّ ما كان ثمن الحرب وما هي في الحقيقة كلفتها اليوم، وذلك ليعمل الجميع، أمام هول الحرب ومردودها السلبيّ، من أجل السلام.

المحاور التي توقّف عندها الباحثان خمسة: الخسائر البشريّة، التهجير الداخليّ، الهجرة إلى الخارج، الخسائر في دائرتي التعليم والثقافة، والخسائر على صعيد الاقتصاد. والعمل على وضع هذه الحصيلة تطلّب الجهد الوفير ومجموعة متنوّعة من التقنيّات للوصول إلى نتائج يغلب عليها الطابع الموضوعيّ الدقيق. فالأبحاث الميدانيّة، والمقابلات، والتوثيق، ومراجعة الوسائل الإعلاميّة، وتجميع الإحصاءات ومقارنتها، أظهرت أنّ البلاد عاشت زمنًا أسود - وليس الأمر جديدًا -، إلّا أنّ هذا البحث الجامع يعلّل ويعطي البراهين والأرقام والإحصاءات الدامغة. وهو كذلك يصحّح بعض المعطيات المضخّمة (٧١ ألف قتيل من ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠ بدل ١٢٠ أو ١٣٠ ألف قتيل كما كان يقال)، إلّا أنّ ما يلفت النظر، عندما ندخل في التفاصيل، أنّ الكثير ممّن قضوا هم من العناصر البشريّة المتخصّصة كالصحافيّين والأطبّاء والأدباء والدبلوماسيّين... وهذا ما يضعف المجتمع السياسيّ خصوصًا. واللافت أيضًا هو عدد المخطوفين أو الذين اختفوا للأبد ويربو عددهم على العشرين ألفًا. والأخطر بين الأرقام ما توصّل إليه البحث في مجال التهجير الداخليّ حيث ترك حوالى الـ ٨٠٠ ألف من اللبنانيّين والسكّان منازلهم وقراهم وأحياءهم إلى أماكن أخرى، من دون أن تعود الغالبيّة إلى مقرّ إقامتها الأصليّ. إنّها الكارثة المستمرّة، قضيّة المهجّرين، إلى جانب القضيّة الأخرى، قضيّة المهاجرين إلى دولٍ أخرى وقد ناهز عددهم الـ ٩٠٠ ألف منذ ١٩٧٥ ولم يعد منهم إلّا القليل.

وإذا كانت الحرب قد ضربت التعليم الرسميّ في لبنان في جزء كبير منه ناهز الـ ٧٠ بالمئة، فإنّه لم يوفّر القطاع الخاصّ بالرغم من أنّ هذا الأخير يحمل المشعل. إلّا أنّ موقع لبنان الثقافيّ قد اهتزّ كثيرًا بسبب ما خسره على صعيد الصحافة والمكتبات ودور النشر والفنون عامّة، وهذا كلّه ترك بصماته على مستوى التعليم وكذلك على الجسم التعليميّ في المدرسة والجامعة. وتقدّر خسائر المؤسّسات التعليميّة كلّها ب ٣١٢ مليار دولار.

وماذا يقول البحث عن خسائر الاقتصاد اللبنانيّ؟ العاطلون عن العمل كانوا ٥ بالمئة من مجموع السكّان الفاعلين سنة ١٩٧٥ فصاروا ٢١ بالمئة سنة ١٩٨٥، ومدخول اللبنانيّ فَقَدَ (بالدولار) ٧٥ بالمئة من قيمته، والأجر الأدنى الذي كان (بالدولار) ٢٤٣ دولارًا سنة ١٩٨٣، أصبح ٥٨ دولارًا سنة ١٩٩٠ و ١١٧ دولارًا اليوم. إنّه زمن الإفقار وأزمات المسكن والتعليم والصحّة وضعف الإنتاج...

إنّها قضايا مطروحة أمام السياسة وأربابها، ولئن لا يذكرها الكتاب صراحةً، إلاّ أنّ الواقع يتطلّب وعيًا سياسيًّا فاعلاً، والتزامًا وطنيًّا جامعًا، لتجاوز مرحلة نتائج الحرب الهدّامة.

أ. سليم دكّاش

لبنان في تاريخه وتراثه

سلسلة «دراسات لبنانيّة»، رقم ١، بإشراف السفير عادل إسماعيل

مركز الحريري الثقافيّ - أبحاث وتوثيق، بيروت، ١٩٩٣، مجلّدان، ١٠١٣ صفحة

هذا الكتاب الموسوعة عن لبنان هو خير دليل على أنّ ذاك البلد ناهض لا محال من كبوته، على الرغم من كلّ ما لحق به من صروف الدهر وغيره في السنوات الأخيرة. فإن دلّ على شيء، فعلى أنّ الحياة الفكريّة في بلاد الأرز ما زالت مزدهرة، وما أروع أن يجتمع بسهولة قصوى لتأليف هذا المصنّف خمسة وعشرون من كبار الاختصاصيّين، بينهم البطريرك والوزير والأستاذ والجامعيّ والباحث والسفير والمخطّط والصحافيّ.

قُسّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب: يتعلّق أوّلها بتاريخ لبنان العامّ من الألف الثالث قبل الميلاد إلى سنة ١٩٧٥؛ وخُصّص الباب الثاني بالحرب التي هبّت على لبنان في تلك السنة وظلّت تعصف به حتّى أواخر سنة ١٩٩٠. ولم يشمل هذا الباب سردًا لأحداث الحرب، إذ يمكن الاطّلاع عليها في الكثير من الكتب الوثائقيّة، بل أُفرد لعرض أبحاث وافية حول القضايا الكبرى التي كانت سببًا من أسباب الحرب، وتلك التي طبعت المجتمع اللبنانيّ بطابعه كالطائفيّة. أمّا الباب الثالث فقد جُمع فيه عدد من الملاحق المفيدة، أوّلها بيان تأريخيّ مفصّل لأبرز أحداث لبنان السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة منذ الألف الثالث قبل الميلاد حتّى يومنا؛ وثمّة ملاحق أخرى وفهارس للأعلام والأسماء الجغرافيّة. ومن الفصول التي تلفت الانتباه لمعالجتها أمورًا قلّما عُولجت في مثل هذه الموسوعات: «الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في المناطق اللبنانيّة (١٨٦١-١٩١٥)» للدكتوره سعاد أبو الروس سليم، و«اللبنانيّون في بلاد الاغتراب» للدكتور بطرس لبكي، و«الميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣. مقدّماته، ولادته، مضمونه، تطبيقه» للدكتور باسم الجسر، و«الحركة الصهيونيّة. دورها في الصراع العربيّ - الإسرائيليّ ومطامعها في الأراضيّ والمياه اللبنانيّة».

هذا الكتاب القيّم تتمّة لنظيره الذي أُعِدَّ إبّان الحرب الكونيّة الأولى بهمّة متصرّف جبل لبنان آنذاك، إسماعيل حقّي بك، ومساهمة عدد من الأدباء والعلماء، وعنوانه لبنان. مباحث علميّة واجتماعيّة، وقد أعاد نشره فؤاد أفرام البستانيّ سنة ١٩٦٩.

ك. حشيمه

الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة
تأليف الدكتور جيرار جهامي
سلسلة «المكتبة الفلسفيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٦٤ صفحة

كثيرة هي العقبات اللغويّة التي تعترض الباحثين في ميادين التحقيقات الفلسفيّة والترجمات باللسان العربيّ، حيث يفتقر هؤلاء إلى وسائل لفظيّة لا تزال حتّى أيّامنا غير متوفّرة لديهم: فمن معاجم فلسفيّة موسوعيّة مفقودة، إلى مصطلح فلسفيّ ثابت وطيّع، إلى قواعد لغويّة مشتركة بين النحو وعلوم الفلسفة. وفي هذا المنحى بالذات، وتسهيلاً لبلوغ هذه الغاية، صدر كتاب الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة للدكتور جيرار جهامي.

ولقد حدّد صاحبه بواعث هذه الإشكاليّة ونشأتها في الفصول الأولى، فوجدها تتجلّى في مسائل فكريّة - لغويّة متشابكة تخصّ فرادة العلاقة بين موضوعَي البيان والفلسفة في الفكر العربيّ الوسيط، لتوسّع البون بين لغة النحويّين وتلك المستعملة لدى أهل المنطق والبرهان. لذا جمع معظم الرسائل والفهارس وكُتُب الحدود التي عالجت مضامين المصطلحات الفلسفيّة وحلّلها، كما تطرّق إلى خصائص منهجيّاتها عند كلّ من أهل البرهان والكلام والفقه والتصوّف، وذلك منذ عصر الترجمات والكندي وصولاً إلى مرحلة ابن خلدون ومعاصريه. فاستنتج بعد رحلته الطويلة عبر مختلف هذه النصوص التراثيّة أنّ اللغة أمست عند هؤلاء مشكلة وإشكاليّة معًا، تطرّقوا إليها بطرحين مباشر وغير مباشر.

ثمّ توقّف في فصل ثان عند كتابَي الحروف والألفاظ للفارابي، مستخرجًا خصائص لغته الفلسفيّة، ولافتاً إلى أنّ المعلّم الثاني كان أوّل واضع لأصول فلسفة اللغة العربيّة.

كذلك قد يستطيع أهل النحو والألسنيّة الاستنارة بالدراسات المستفيضة التي قام بها المؤلّف، حين خصّ الفصل الثالث من كتابه لتحليل الإشكاليّة اللغويّة - الفلسفيّة بين علمَي النحو والمنطق، نظرًا إلى ما بين هذين العلمَين من جوامع وفوارق أدّت إلى العديد من المناظرات والمساجلات الكلاميّة بين النحويّين والمناطقة - فأثبت ضرورة طرح علوم البيان في أبعادها بين منحي الفقه والمنطق.

وقد يعتبر الفصل الرابع من الكتاب الأكثر جدّة حيث ركّز المؤلّف على تحديده ميزات المصطلح الفلسفيّ في أبعاده كافّة: إن من حيث الشكل، أو من حيث المضمون، فانتقاء الألفاظ، وتقسيماتها، وأدوارها، وتراكيبها، واختراعها، تعكس لنا في مجموعها النزعات الفكريّة والدينيّة التي وُضعت في ضونها ومن أجل خدمة أغراضها، كتلك التجريبيّة، والتمثيليّة، والظرفيّة، والخبريّة والغرضيّة.

لم ينه المؤلّف كتابه دون محاولته وضع حلول للمشاكل التي ما برحت تعترض مجال الباحثين في مضمار الفلسفة وفعل التفلسف بالعربيّة. فعرض في الخاتمة بعض القواعد اللغويّة تسهيلاً لمثل هذه الصياغة الفكريّة: أكان ذلك في تركيزه على كيفيّة اعتماد مصادر المصطلحات ومناجمها، أم في وضع معجميّة فلسفيّة تبلور أصول تركيبها. وهو، أي

الدكتور جهامي، من المسهمين حاليًا في إعداد مثل هذه المعجميّة مع لفيف من زملائه الباحثين في هذا المضمار. وقد ضمّن كتابه أخيرًا مختارات ونماذج من النصوص الفلسفيّة ـ اللغويّة، ومن المناظرات النحويّة ـ المنطقيّة التي استعملها في كتابه، تسهيلًا للدارس في العودة إليها مباشرة نظرًا إلى فقدان معظمها.

د. م.

محمود تيمور وعالم الرواية في مصر

(دراسة نفسيّة تحليليّة) سلسلة «نصوص ودروس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٥٤٣ صفحة.

الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في الآداب العربيّة، ويهدف كاتبه، إلى «المساهمة في مجاراة الآداب الغربيّة حيث يرافق النقد الحديث التيّارات الثقافيّة وقد امتلأت بجوانب من العلوم الإنسانيّة التي حلّت محلّ الإنسانيّات القديمة، كما يهدف إلى إثبات أنّ النقد النفسيّ قد يكون الأكثر ملاءمة لموضوع معيّن، وأنّه لا يناقض مسار النقد الكلاسيكيّ، بل يطوّره، ويقرّب إلى الفهم المادّة الأدبيّة التي تكون بدورها قد أشبعت من الإنسانيّات.

ويعرض المؤلّف في مدخل الدراسة نظريّات فرويد والمنشقّين كأدلر ويونغ ورانك. ويستعرض صعوبات النقد التحليليّ للأعمال الأدبيّة. ويتساءل عن أهمّيّة حياة الأديب، وهل يجوز المرور منها إلى أدبه وبالعكس؟ وهل ينبغي أن ينصبّ النقد التحليليّ على الأدب أم على الأديب. ويتساءل عن دور النقد التحليليّ المقتصر على العوارض المرضيّة، وكيف تطوّرت مفاهيمه حتّى غدا يهتمّ بالظاهرة الجماليّة، ويستعرض المؤلّف القراءات النفسيّة التحليليّة المختلفة، ويتقي معايير منهجيّة عامّة، أهمّها اعتماد «البعد الكافي» عن النصّ، وهو مرحلة قريبة من الانتباه اللاهي لعالم النفس.

يشير المؤلّف في الفصل الأوّل إلى أهمّ التيّارات الروائيّة بمصر إبّان القرن العشرين، وأهمّها الجدليّة الثقافيّة بين الشرق والغرب، ودور تيمور من كلّ تلك التيّارات.

ويفرد الفصل الثاني لعلاقة الأديب بأسرته في ميدان الأدب. ويعوّل على مفاهيم الأدب المقارن في دراسة التأثيرات والموضوعات حين يبيّن أنّ تيمور يناقض أباه أحمد الذي يمثّل التيّار التقليديّ، متماهيًا بآباء معنويّين غربيّين من أمثال موباسان، وتشيخوف، ومانسفيلد، وهوغو، وغيرهم، وذلك من أجل إثبات الشخصيّة القوميّة.

ثمّ يبحث تمكّن الأديب من علم النفس وعلم النفس التحليليّ، وفهمه للإبداع الأدبيّ وقيمة الأسفار والصحّة والمرض. ويشير إلى أبوّته للرواية العربيّة من حيث وضع الأسس المنهجيّة للكتابة القصصيّة وقواعد تذوّقها. وينصبّ على تفهّم التقنيات القصصيّة التي اعتمدها الأديب، ثمّ يدرس علاقة الولد بوالديه ويستعرض حياة الشخصيّات العاطفيّة ويفرد فصلًا للهامشيّين، ويزخر أدب تيمور بهم. ثمّ يدرس العلاقة بين الأساطير القصصيّة التي يبدعها قلم الأديب وطرق الاستبطان. ويجد أنّ الأديب محلّل ومعالج في آن، مشخّصًا المرض في غلبة مبدأ اللذّة على مبدأ الواقع، واصفًا العلاج في ملاءمة مبدأ اللذّة لمبدأ الواقع.

ومن مزايا الكتاب الدقّة والموضوعيّة والأمانة في استخدام المصطلحات الفنيّة وقد فسّرها، في الهامش. وقراءته متعدّدة المستويات. فهي ممتعة لذوي الثقافة المتوسّطة ويجد فيها المتأدّبون كلّ الأركان العلميّة والأدوات الأدبيّة التي تلزمهم في بحثهم ودراستهم. وللكتاب حيّز معيّن لطلّاب الدراسات العليا، فهم واقعون فيه على منهجيّة تفتح أمامهم أبواب تفهُّم الأدب وتذوقه بناء على ثقافة إنسانيّة متينة ما زال يفتقر إليها شرقنا العربيّ.

م. د.

كليمنضوس الإسكندريّ

تأليف الأب جورج رحمه الأنطونيّ

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ» رقم ٦

المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات، دير مار روكز - الدكوانة، ١٩٩٣، ٢٣٧ص

لقد قدّمنا سابقًا بعض مجلّدات هذه الموسوعة، وأشرنا إلى مزاياها ومعايبها (راجع المشرق ٦٨، ص ٢٦١-٢٦٥): فلا نريد التكرار وإن لم يتغيّر الوضع.

يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء، بما فيه الجزء الخامس الذي لا فائدة له إطلاقًا، إذ هو الذي ظهر ٦ مرّات فيما سبق، وقد أشرنا إلى معايبه. فنتساءل حتّام ستُعرض علينا تلك الصفحات الأربعين (!) المتكرّرة في كلّ جزء، بالإضافة إلى سيرة حياة المؤلّف وإهدائه (نرجو تصحيح «أحيُوها» في الطبعات القادمة).

عاش أكليمندس (والهمزة ضروريّة لغويًّا بالعربيّة، وهي تقليديّة في التراث العربيّ المسيحيّ) في نهاية القرن الثاني وترك لنا ١١ مؤلّفًا باليونانيّة هي من أروع المؤلّفات الآبائيّة. قدّمها الأب رحمه بطريقة وجيزة مفيدة، بعد أن وضع مقدّمة عن التيّارات الفكريّة في الإسكندريّة وعن شخصيّة أكليمندس. ثمّ يأتي القسم الثالث، وهو الأطول (ص ٧٥-١٦٤)، بدراسة عن فلسفته ولاهوته. وهذا القسم أحسنُ خلاصة وجدناها باللغة العربيّة لفكر أكليمندس. أمّا القسم الرابع (ص ١٦٧-١٨٠)، فهو يتألّف من ٢٠ مختارات صغيرة من ٤ مؤلّفات أكليمندس. وكنّا نتمنّى أن يتحفنا المؤلّف بنصوص أخرى، بدلًا من الملاحق المتكرّرة. ينتهي الكتاب بذكر بعض المراجع الأجنبيّة (ص ٢٢١-٢٣٠)، لا شكّ أنّها تفيد الباحث (ولكن نقترح فكّ الاختصارات التي قد تكون مُبهمة للقارئ العربيّ، أمثال: -CQ)
ETL-Greg-HThR-NGWG-RAM-RSR-SCH-VC-VS

لا شكّ أنّ هذا الكتاب القيّم يسدّ فراغًا في مكتبتنا العربيّة، فنتمنّى كلّ التوفيق للمؤلّف: وما كانت انتقاداتنا إلّا محبّةً له وخدمةً للقارئ.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

تعرّف إلى العهد الجديد مع شهود عديدين
تأليف الخوري بولس الفغالي
سلسلة «دراسات بيبليّة» رقم ٥، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٣٥٦ صفحة

ورد في التقديم: «وُلد هذا الكتاب من حاجة: كيف نُدخل طالب اللاهوت ودارس الكتاب المقدّس في عالم العهد الجديد؟ كيف نعرّفه إلى المحيط الاجتماعيّ والدينيّ، قبل أن نفتح له الباب على كنوز العهد الجديد؟... والشهود (الوارد ذكرهم في العنوان) هم الرسل والتلاميذ، الشهود هم الإنجيليّون وأصحاب الرسائل والمقالات الروحيّة... في هذا الكتاب نتعرّف إلى يسوع المسيح، نتعرّف إلى الكنيسة... وهو يتوجّه بصورة خاصّة إلى طلّاب معاهد اللاهوت من إكليريكيّين وعلمانيّين، إلى المبتدئين والمبتدئات في الحياة الرهبانيّة، إلى المتمين إلى الحركات الرسوليّة...».

يبدو لنا أنّ عنوان الكتاب يوحي بغير ما هو في الحقيقة. فهو، في الواقع، مقدّمات ومداخل لكلّ من أسفار العهد الجديد، نجد ما يشبهها، بقليل أو كثير من الكلام، في طبعات «العهد الجديد». ولكنّ هذه الملاحظة لا تقلّل من الجهد الذي بذله المؤلّف ليعرّفنا إلى أصحاب أسفار العهد الجديد والزمن الذي كتبوا فيه والأفكار التي هي موضوع مؤلّفاتهم.

أ. صبحي حموي

مدخل إلى الإيمان المسيحيّ
تأليف جوزيف راتسنجر، نقله إلى العربيّة د. نبيل الخوري
«الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، ١٥، المكتبة البولسيّة، جونية - بيروت، ١٩٩٤، ٢٨١ص

هذه ترجمة لكتاب قيّم جاء ليردف سلسلة من الكتب حول العقيدة المسيحيّة صدرت بالعربيّة على دفعات متقطّعة منذ مطلع القرن العشرين وبقيت مع ذلك قليلة. فنظرة سريعة إلى الوراء لا تحصي في هذا الباب إلّا ما لا يتجاوز أصابع اليدين، ممّا لا بأس في ذكره:

أصدر الخوري الياس الجميّل سنة ١٩٠٩ عن المطبعة الكاثوليكيّة في بيروت كتاب اللاهوت النظريّ بأربعة أجزاء، وقد أعيد طبعه مصحّحًا بين ١٩٣٢ و١٩٣٤.

وصدر عن المطبعة الكاثوليكيّة أيضًا، وفي أربعة أجزاء، مختصر في علم اللاهوت العقائديّ للألمانيّ لودويغ أوت، نقله إلى العربيّة الأب جرجس الماردينيّ، سنة ١٩٦٦.

ثمّ ألّف الأب بولس الياس اليسوعيّ سنة ١٩٦٨ كتابًا أسماه خلاصة الدين المسيحيّ طُبع ثانية فثالثة (١٩٨٦).

وتبعه الأب (المطران اليوم) سليم بسترس البولسيّ فأصدر في أربعة أجزاء بين عام ١٩٨٣ و ١٩٩٤ كتابه الجامع اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.

وفي سنة ١٩٩٣ صدر عن دار المشرق كتاب مدخل إلى العقيدة المسيحيّة لمؤلّفه

الأب توماس ميشال اليسوعيّ، نقله إلى العربيّة كاتب هذه الأسطر، وميزته أنّه أصلًا مجموعة دروس ألقيت على طلّاب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره عاصمة تركيا.

وأهمّيّة كتاب راتسنجر أنّه بقلم أحد كبار علماء اللاهوت في عصرنا وكردينال بارز في الدوائر الرومانيّة. كما أنّ مقدّمته هي لغبطة البطريرك الأنطاكيّ أغناطيوس الرابع هزيم. ومعالجة الموضوع هي على مستوى صاحب الكتاب، والترجمة سلسلة. - وليت الناقل أشار في مطلع الكتاب إلى العنوان في لغته الأصليّة مع سنة الطبعة المعتمدة.

ك. ح.

معجم الإيمان المسيحيّ

اختار مفرداته ومعلوماته من شتّى المصادر الأب صبحي حموي اليسوعيّ، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونيّة الأب جان كوربون، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٧١٤ ص، مجلّد

إنّه عصارة سنوات عمل دؤوب، وأبحاث دقيقة وتمحيص، وطول مراس في ميدان الكتابات الدينيّة على أنواعها. وقد حرص المصنّف على إشراك سائر الكنائس المسيحيّة في مشروعه فكانت الحصيلة ممّا يتجاوب ومتطلّبات الروح المسكونيّة.

مضمون الكتاب ثبت مشروح بأهمّ الألفاظ التي تتعلّق بالإيمان المسيحيّ من أسماء جنس وعلم. أمّا أسماء الجنس فقد اختير منها ما له معنى مسيحيّ واحد على الأقلّ، يمتّ بصلة إلى الإيمان المسيحيّ، وحُدّد ذلك المعنى بمعزل عن سائر معانيه غير المسيحيّة (مثلًا: سماء، طاعة، ضيافة، فادي، مدبّر...).

وأمّا أسماء العلم، وقد اختير منها أيضًا ما له دور في شؤون الإيمان المسيحيّ، فُركّز فيها على الشرق القديم والحديث ولم يُختَر من أسماء العلم الغربيّة إلّا ما اشتهر عالميًّا.

وفي ذلك المعجم فهرسان أبجديّان، أوّلهما بالمداخل الفرنسيّة والثاني بالمداخل الإنكليزيّة، يحيلان على الصفحات التي احتوت على المداخل العربيّة.

يُشكر الأب صبحي حموي الذي ما زال يرفد المكتبة العربيّة المسيحيّة بمصادر هامّة لا غنى عنها لأصحاب الاختصاص ولعامّة المثقّفين على حدّ سواء.

أ. ك. ح

كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

• أرزُكَ لو يؤكل، بقلم إبراهيم سمعان، منشورات المؤلّف، بيروت، ١٩٩٣، ١١٢ ص - ديوان شعر حلّق فيه صاحبه أيّما تحليق، بليغًا، مرهفًا، عميقًا.

• تشرق الشمس كلّ يوم، بقلم خُوسيه ألزان، نقله إلى العربيّة إيلي معوشي، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٣، ٢٣٩ ص - تأمّلات حول الحياة الروحيّة، مشبعة خبرة. والمعرّب أديب معروف أضفى على الكتاب مسحة من الأناقة والجمال.

• **بيتان لا لشيء**، بقلم الأب منصور لبكي، نقله إلى العربيّة مي منسّى، دار الكرمة، باريس، ١٩٩٣، ١٥٠ ص - قصّة صبيّين واحد لبنانيّ والآخر فرنسيّ حمل كلّ منهما جراحًا تتشابه على اختلاف مصادرها.

• **البطريرك إسطفان الدويهي فيلسوف الروح**، بقلم جانيت الخراجه، منشورات رابطة البطريرك الدويهي الثقافيّة، زغرتا، ١٩٩٣، ٥٩ ص - هو الكتيّب العشرون في السلسلة المخصّصة لإحياء ذكرى البطريرك الكبير.

• **مدارات في حركة الزمن العربيّ**، بقلم أحمد جلال التدمريّ، رأس الخيمة (الإمارات العربيّة المتّحدة)، ١٩٩٤، ٣٠٣ ص - تحليلات رصينة لعدد من القضايا العربيّة وما يواكبها من تحدّيات في إطار الآفاق العالميّة.

• **حقوقكِ في العمل**، بقلم لور مغيزل، منشورات الجمعيّة اللبنانيّة لحقوق الإنسان، بيروت، ١٩٩٤، ١٠٢ ص - مختصر مفيد مبوّب للمشاكل التي تعترض الأجيرات ضمن إطار تحسين شروط عملهنّ.

• **الكنيسة والأرواحيّة**، بقلم خليل كفوري، ٦٣ ص - ظاهرة الأرواحيّة وكيفيّة مواجهتها.

• **أعمال الرسل. مداخل، دراسات، تأمّلات، أبحاث**، بقلم الخوري بولس الفغالي، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٦١٧ ص - في الكتاب ملاحق، أحدها لمفردات مستحدثة أتى بها المؤلّف لتعريب بعض المفاهيم.

• *Conflict Resolution in Lebanon. Myth and Reality*, by Charles Chartouni, Foundation for Human and Humanitarian Rights (Lebanon), 1993, 95 p.

كيف الوصول إلى حلّ واقعيّ للمشكلة اللبنانيّة.

فهارس «المشرق»

للسنة الثامنة والستين

١٩٩٤

فهرس أوّل

مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني ـ حزيران): مشاكل المياه في الشرق الأوسط، بقلم فرنسوا بواداك اليسوعيّ (٩-٢٩) = الاحترام مفهوم أساسيّ في البناء الاجتماعيّ، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣١-٣٤) = الحياة الرهبانيّة في أيّامنا، مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعيّ (٣٥-٦٢) = الأضبط بن قريع السعديّ. أخباره وأشعاره، بقلم د. عادل الفريجات (٦٣-٨١) = قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمٰن منيف ـ ١، بقلم د. مؤمنة بشير العرف (٨٣-١١٤) = الجدليّة والنقد الأدبيّ. أضواء نظريّة ومقاربات عمليّة، بقلم د. نبيل أيّوب (١١٥-١٥٢) = محاولة ببليوغرافيّة في آثار أبي بكر الباقلّانيّ (تتمّة)، بقلم د. بسّام عبد الحميد (١٥٣-١٧٤) = مخطوط «مجموع مبارك» للبطريرك مكاريوس الثالث الزعيم، بقلم د. سعاد أبو الرّوس سليم (١٧٥-١٩٦) = عبادة الكواكب في بلاد كنعان، بقلم الخوري جورج كامل (١٩٧-٢١٣) = مملكة هرمز العربيّة المستقلّة أو بلاد السواحل والجزائر، بقلم أ. إبراهيم خوري (٢١٥-٢٣٣) = في مسيرة المجمع الراعويّ الخاصّ من أجل لبنان: مؤتمر الشبيبة، الشباب في «كنيسة الشباب»، بقلم أ. جورج فايز سلّوم (٢٣٥-٢٤٤) = مراجعة الكتب: وصف ٣٦ كتابًا بالعربيّة (٢٤٥-٢٧٢).

الجزء الثاني (تمّوز ـ كانون الأوّل): «بهاء الحقيقة». الرسالة البابويّة وتأسيس الأخلاقيّة ثانيةً، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٨٥-٢٩٠) = الناحية الكتابيّة وأثرها في الناحية الأخلاقيّة. دراسة نقديّة حول الرسالة «رونق

الحقيقة»، بقلم الأب جورج خوّام البولسيّ (٢٩١-٣٠١) = المسألة الأخلاقيّة بين الحرّيّة والشريعة في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»، بقلم الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ (٣٠٣-٣٢٤) = ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣٢٥-٣٣٢) = فؤاد أفرام البستاني ١٩٠٤-١٩٩٤ (٣٣٣-٣٣٤) = في اللغة العربيّة وشواذها، بقلم الأستاذ أنطون بشاره قيقانو (٣٣٥-٣٦٣) = المبادئ النظريّة العامّة في الكلمات الدخيلة في اللغة، بقلم الدكتور ربيع مكّي (٣٦٥-٣٨٨) = قراءة في أعمال الدكتور عبد الرحمٰن منيف الروائيّة - ٢، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف (٣٨٩-٤١٩) = مخطوط «مجموع لطيف» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم، بقلم الأب ميخائيل أبرص، قب (٤٢١-٤٤٨) = رمز السمكة عند المسيحيّين، بقلم الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (٤٤٩-٤٦٨) = المجتمع المصري من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة» لأحمد أمين، بقلم الدكتور يوسف أبو نجم (٤٦٩-٥٠٠) = كتاب «الأقباط والقوميّة العربيّة» لمؤلّفه أبي سيف يوسف، بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعيّ (٥٠١-٥٣٤) = مراجعة الكتب: وصف ١٤ كتابًا بالعربيّة وثلاثة بالفرنسيّة وواحد بالإنكليزيّة (٥٣٥-٥٤٦).

فهرس ثان

أسماء كتبة «المشرق»

ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ ـ المطبوعات العربيّة

٢ ـ المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر **المشرق** مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة **بخطّ واضح**.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى اصحابها، سواء نُشرَت أو لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٢ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٠ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٣٥ دولارًا أميركيًّا

Abonnement annuel (frais de port compris)

Liban et Syrie	7 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	22 dollars US
Europe	30 dollars US
Amérique	35 dollars US

LXVIII^e année **Juillet-Décembre 1994**

SOMMAIRE